علم اخلاق

نصابِ سلسلۂ علمیہ جامعۂ عثمانیہ

علم الاخلاق

تصنیف

لیسلی اسٹیفن

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔ اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۴ھ م سنہ ۱۳۴۴ف م سنہ ۱۹۳۵ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

علم الاخلاق

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم الاخلاق

پہلا

باب (۱)

اسکی غایت اور حدود

آغاز

(۱) کسی علم کے متعلق جب تحقیقات کرنی مقصود ہو تو ابتداءً مناسب یہ ہوتا ہے کہ ان نتائج کو جمع کیا جائے جن تک اُس میدان کے پہلے محقق پہنچ چکے ہیں، خصوصاً اس امر کی تحقیق کی جائے، کہ وہ اس وحدت تک کس حد تک پہنچ چکے ہیں، جو ایک حقیقت تک پہنچنے کا قطعی ثبوت نہ سہی، مگر ظن قوی تو پیدا کرتی ہے۔ اگر تاریخ اخلاق کا اس غایت کو پیش نظر رکھ کر مطالعہ کریں، تو ہمیں ایک ایسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے، جو اگر اس قدر معمولی اور کثیر الوقوع نہ ہوتی تو بہت ممکن تھا کہ ایک معمہ معلوم ہوتی۔ ایک اعتبار سے تو علمائے اخلاق تقریباً بالکل متفق ہیں۔ اور دوسرے اعتبار سے ان میں بے حد اختلاف ہے۔ وہ باہم اس امر میں تو متفق ہیں کہ کردار کے بعض اقسام کو صائب و خیر اور ان کے مخالف

اقسام کو خطا و شر کہتے ہیں۔ کسی اخلاقی کو اس سے انکار نہیں کہ بے رحمی جھوٹ اور بے اعتدالی عیوب ہیں، اور رحم سچائی اور عفت محاسن ہیں۔ اس ظاہری اتحاد واتفاق کا پورا لحاظ کر کے (یعنی یہ تسلیم کر کے، کہ ایک ہی قسم کے اسماء کا بہت ہی مختلف معانی میں ترجمہ ہوسکتا ہے)، یہ بھی ممکن ہے کہ اخلاقی قانون کا عام اصول ایک ہی ہو، حالانکہ اس کے منشاء میں بہت کچھ فرق ہو، اور یہ مان کر کہ مختلف زبانوں اور مختلف مقامات پر جو اخلاقی قانون مسلم ہوتا ہے، اُس میں بھی بیحد اختلاف ہوتا ہے مگر ان سب باتوں کے باوجود بھی یہ کہنا حقیقت کے خلاف نہ ہوگا کہ کچھ نہ کچھ وحدت ضرور موجود ہے۔ مختلف فلسفوں میں جو فرق ہے وہ زیادہ تر جزئیات اور مسلمہ اصول کے انطباق میں ہے یہ فرق ایسا نہیں ہے جیسا کہ طریق اور اصول کے صریح اختلاف سے توقع ہوتی ہے۔ لیکن اگر اخلاق کے مادے سے قطع نظر کر کے ہم اس کی صورت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یعنی اگر ہم یہ دریافت کرنے کے بجائے کہ کون سے افعال صواب و خطا ہیں؟ یہ پوچھیں کہ ہم صواب و خطا میں کیونکر تمیز کریں؟ صواب کی کیوں تلاش کریں اور خطا سے کیونکر بچیں تو ہمارے سامنے بہت ہی متضاد متناقض جواب آتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو ایک ایسے ابدی تضاد کے میدان میں پاتے ہیں، جہاں بحث ومباحثے کی کوئی انتہا نہیں ہوتی اور متناقض نظریات مختلف ذہنوں کو یکساں طور پر بدیہی معلوم ہوئے ہیں۔

(۲) یہ بات مدت سے مشہور ہے مگر ہم نے شاید اس کے چند نتائج سے ابھی اپنے آپ کو واقف نہیں کیا ہے۔ ہم اس طویل معارضے پر ایک ایسے اصول کی روشنی میں غور کرنا چاہتے ہیں، جو تحقیق کے تاریخی طریقوں سے روز بروز زیادہ نمایاں واہم ہوتا جاتا ہے۔ ہر ایسی رائے جس کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، محض اپنے وجود کی بنا پر قابل احترام ہوتی ہے۔ یہ خود ایک منظہر ہوتی ہے، جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ ہم کو اب اپنے حریفوں کا محض ابطال کرنے سے تشفی نہیں ہوسکتی ہمیں ان کو سمجھانا بھی لازمی ہے کسی ایسے نظریئے کا زندہ ہونا جس کو غلط خیال کیا جاتا ہو، یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے

اندر صداقت کا کوئی نہ کوئی عنصر ضرور ہے، جس کا ہر تشفی بخش نظام کے اندر لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ کامیاب فلسفے کی مسلمہ کسوٹی یہ ہے، کہ یہ صرف یہی نہیں کہ مظاہر زیر بحث کی توجیہ و تشریح کرے، بلکہ ان اوہام کی بھی توضیح کرے جو مظاہر پر ایک رخ سے نظر ڈالنے اور ان کا ایک ہی رخ کے دیکھنے سے پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ واقعہ کہ ہیئت کا بطلیموسی نظام کا پرنیکی نظام کے اندر اس طرح سے سما سکتا ہے کہ اس کو واقعات کی ایک ناقص و ناتمام توجیہ سمجھ سکتے ہیں، خود کا پرنیکی نظام کی تائید کرتا ہے۔ اس خیال کے اخلاقیات پر منطبق کرنے کی ضرورت عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے، اگرچہ اس کے منطبق کرنے میں ہنوز بے پایاں مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض مصنف انتخابی فلسفوں کے ذریعہ اس قسم کی ہمنوائی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر یہ غیر موزوں ٹکڑوں کی پچی کاری ثابت ہوتے ہیں۔ اور کسی طرح ایسی موزوں و مناسب چیز ثابت نہیں ہوتے، جن میں حقیقت کا ایک جزو ہو اور جو صرف جزئی ہونے کے اعتبار سے غلط ہو۔ مگر عموماً مصنفین اپنے حریفوں کے نظریوں کو جو بیان کرتے ہیں تو صرف اس طریق پر بیان کرتے ہیں جس طرح سے کہ یہ ان کو سمجھتے ہیں جس کا اصل نظریے سے مختلف ہونا، بہت ممکن ہے۔ اس سے اس امر کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، کہ ایک تشفی بخش توافق پیدا کرنے سے پہلے ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیے کہ اس توافق تک پہنچنے کا سب سے عمدہ طریقہ کونسا ہے؟

(۳) اب اگر ہم اس شئے کو دریافت کریں جو ایسے نظریہ کے حصول کو مستلزم ہے، جو بجائے خود تشفی بخش بھی ہو اور اپنے سے پہلے باقی تمام نظریات کو ناقص اور ناتمام بھی ثابت کر سکے تو اس کا خیال ایک گونہ پریشان کن معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ فکر کے انتہائی مسائل سے اخلاقیاتی مباحث پیدا ہوتے ہیں۔ کامل ہمنوائی صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب ہم فلسفہ کے ایک متعین و مقرر نظام تک پہنچ جائیں۔ علمائے اخلاق میں ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے ہمیں ایسے مسائل کو حل کرنا پڑتا ہے جو اس وقت سے عالم وجود میں آچکے ہیں، جب انسان نے حقیقت پر بہ حیثیت مجموعی غور کرنا بھی شروع نہیں کیا تھا۔ ہم کو ایسے مباحثوں

کی بابت فیصلہ کرنا ہوتا ہے، جن میں ہمنوائی کی جانب ترقی ہونے کا پتا فریقین میں سے کسی ایک کی غیر مشکوک فتحیابی سے نہیں بلکہ قدیم مسائل میں اس طرح کی ترمیم ہوجانے سے چلتا ہے، جس سے باہمی مفاہمت ایک گونہ ممکن ہوتی جاتی ہے۔ مسائل کا جواب تو مشکل سے دیا جاتا ہے۔ بلکہ ان کو ایسی شکل میں لایا جاتا ہے جس میں ان کا جواب دینا شاید کسی دن ممکن ہو جائے۔ اگر علمائے اخلاق کے مابین ہمنوائی پیدا کرانے کی کوشش کو اسوقت تک ملتوی کر دیا جائے جب تک کہ کل مابعد الطبیعیاتی عقدے حل ہوں تو ظاہر ہے کہ اب صرف یہ کام باقی رہ جاتا ہے، کہ ان کو آئندہ نسلوں تک پہنچا دیں۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ کامل ہمنوائی کی امید کو تو ہزاروں برس کے لئے اس غیر محدود ساعت پر ملتوی ہی کر دینا پڑے گا جب کل مابعد الطبیعیاتی عقدے حل ہو جائینگے۔ مگر غور کرنے سے اس سے نسبتہً کم مایوس کن نتیجہ کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ان مشکلات کے باوجود امور میں بہت کچھ اتفاق آرا بھی ہوا ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم بحث و مباحثہ کے پریشان کن تاروں کو اس طرح پر سلجھائیں کہ وہ مسائل جو تقریباً حل ہو سکتے ہوں ان مسائل سے علیحدہ ہو جائیں جن کے غیر فیصل رہنے پر یہی نہیں کہ ہم کو خاموش رہنا پڑے، بلکہ ان کو ایسا خیال کرنے پر بھی مجبور ہوں کہ ان کے لئے جس قسم کا طریق حل ممکن بھی ہے، اور جو حل ہو بھی سکتا ہے اس کو ہنوز غیر فیصل شدہ مسائل میں سے سمجھنا چاہیئے۔

(۴) اگر ہم یہ بتادیں کہ یہ مشکل صرف اختلافیانی مسائل ہی سے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ علم کے تمام شعبوں کے اندر پائی جاتی ہے۔ تو یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے گی۔ ہمارے پاس ایسے مسلمہ حکمی متعلق کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے جن کی صحت کے متعلق علمائے مابعد الطبیعیات کے کسی مذہب کو بھی شک نہیں ہے مثلاً علم ہندسہ میں بہت سے ایسے مقالے میں جن کے متعلق سب استدلالی یہ کہتے ہیں کہ یہ انتہا درجہ کے یقینی ہیں۔ با ایں ہمہ علم ہندسہ کے لئے مکان کا تعقل ضروری ہے۔ جس کی ماہیت اصلی ان مسائل میں سے ہے، جن کے متعلق علمائے مابعد الطبیعیات کے مابین سخت ترین اختلاف ہے۔ مہندس ان کے اختلافا

کی ذرا بھی پروا نہیں کرتا اور خود مابعد الطبیعیاتیوں کے نزدیک اس کا یہ فعل قطعاً درست ہے بعض مصنفوں کے نزدیک مکان کی حقیقت صرف مظہری ہوتی ہے۔ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو وہ حقائق جن تک مہندس پہنچتا ہے، صرف مظاہر پر صادق آسکتی ہیں۔ ممکن ہے کہ مکان کو جس طرح سے ہم جانتے ہیں اس طرح سے یہ صرف اپنی مختلف اقسام میں سے صرف ایک قسم ہو۔ اگر ایسا ہے تو ہندسہ کے دعاوی صرف اس قسم کے مکان کے متعلق صحیح کہے جاسکتے ہیں، جس کو ہم جانتے ہیں۔ عالم ہندسہ مکان کو مسلم سمجھتا ہے، اور ممکن ہے کہ یہ ایک خاص قسم کا مکان ہو۔ مگر اس کے استدلال کی صحت پر اس وقت تک کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، جب تک کہ اس مسلے کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، کہ کسی دوسری کائنات یا دوسری دنیا میں اس کے مقالوں میں ترمیم و اصلاح کی ضرورت ہوگی۔ یا یہ کسی طرح سے غلط ہو جائینگے۔ خیر یہی ہوگئی کہ ایسا ہے تو وہ نہ ہمارے پاس اس وقت تک کسی قسم کا علم نہ ہو سکتا، جب تک کہ ہم علم کے انتہائی مقصد تک نہ پہنچ جاتے۔ یہی اور باقی طبیعی علوم کے متعلق ہے۔ ریاضی کی اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حکمی استدلال کرنے والا جس ضابطہ تک پہنچتا ہے اس میں ایسی مستقل مقداریں ہوتی ہیں جن کو وہ عناصر اصلی سمجھتا ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعیاتی کو بعد میں یہ تحقیق ہو کہ خود ان مستقل مقداروں کی تحلیل کی مزید ضرورت ہے، یا یہ کسی اور شرط کے تابع ہیں، جو بظاہر ان کے استقلال کا باعث ہے۔ مگر ضابطے حلقۂ حکمیات میں بھی اسی طرح سے صحیح اور صادق ہو سکتے ہیں اب ان کے تعقلات کی مابعد الطبیعیات جو بھی چاہے تفسیر کرے۔ رشتہ قائم رہتا ہے، اگرچہ ان چیزوں کی نوعیت جن کے مابین یہ ہوتا ہے غیر متیقن ہو۔ اگر مکان محض مظہری ہو، تو غیر محدود اوصاف و خواص عالم اعیان میں نہ ہونگے، مگر اس عالم میں جہاں کہ مظاہر اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، یہ ہمیشہ کے لئے ہماری رہبری و رہنمائی کا کام دینگے۔ پس ہم قانونی استعارے میں کہہ سکتے ہیں کہ حکیم اپنے ذاتی اور اکات کی سند کو قطعی سمجھتا ہے۔ اور یہ

کام مابعد الطبیعیاتی کے لئے چھوڑ دیتا ہے، کہ اگر وہ اس عمل کے لئے کوئی مزید تائید دریافت کر سکتا ہے، تو کرے ۔

(۵) فی الحال میں اسی قدر فرض کرتا ہوں، اور مابعد الطبیعیاتی اور حکمی استدلالات کے مابین جو علاقہ ہے اس کی صحیح طور پر تعریف کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ان کے مابین جس طرح سے بھی امتیاز کیا جائے مگر ہم اس قدر تسلیم کر سکتے ہیں کہ کم از کم علوم طبیعی، میں ہم ایسے علم تک پہنچ سکتے ہیں جو مابعد الطبیعیاتی کے نظریات کا پابند نہیں ہوتا۔ کیا یہ مسلمہ سب حالتوں میں صحیح ثابت نہیں ہوتا؟ اگر یہ سب حالتوں میں صحیح ثابت ہوتا ہے، تو ان حالتوں میں بھی صحیح ہوگا، جن میں حکمت کو بنی نوع انسان کے کردار وسیرت سے بحث ہوتی ہے۔ کیا ہم انسانوں کی باہم ایک دوسرے سے اور ہر انسان کے خود اپنے سے تعلقات کے متعلق ایسے قضایا دریافت نہیں کر سکتے، جو اسی طرح سے مابعد الطبیعیاتی جھگڑوں سے ماوراء ہوں، جس طرح ہم اجزائے مکان کے مابین علائق کو متعین کرتے ہیں اور یہ دریافت نہیں کرتے کہ خود مکان کیا شے ہے، اسی طرح سے کیا ہم انسانوں کے متعلق اصول وقوانین کا پتا نہیں چلا سکتے، بلا اس کے دریافت کئے ہوئے، کہ شخصی وحدت سے کیا مراد ہے، یا موضوع کو معروض سے ممتاز کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس قسم کی زیادہ پیچیدہ تحقیقات میں ہم اکثر مابعد الطبیعیاتی گردابوں کے قریب تک چلے جاتے ہیں۔ قوانین فکر کی تحقیق ممکن ہے اپنے کو ذوات متفکرہ کی نوعیت کی تحقیق کے ساتھ گڈ مڈ کر دے۔ اس دقت کی بدولت بہت سے اختلافات عالم وجود میں آئے ہیں۔ ایک نقطہ نظر سے مابعد الطبیعیات نفسیات کا محض ایک شعبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انسانوں کے افکار کی نوعیت ان کی ساخت کے تابع معلوم ہوتی ہے جو مصروف فکر ہوتے ہیں۔ دوسرے نقطۂ نظر سے اس کی ضد زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ فکر کی جزئی صورتوں کے قوانین کو قوانین فکر کے علم کا ایک شعبہ ہونا چاہئے اس طرح سے نفسیات مابعد الطبیعیات کے اندر داخل ہو جاتی ہے۔ اور حقیقت

تو یہ ہے کہ کسی ایسے مسئلے کے متعلق جس کو نفسیات سے تعلق ہو، مابعد الطبیعیات کے مسائل میں غیر محسوس طور پر ورآئے بغیر بحث کرنا، بہت مشکل ہوتا ہے کہ اور خود فلسفۂ اخلاق سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ بایں ہمہ ان چیزوں کے مابین امتیاز کرنا (اگرچہ مشکل ہو) یہاں بھی ایسا ہی قرین عقل معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ طبیعی علوم میں ہے۔ کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے (اور واقعہ بھی ایسا جس کے لئے ہم پھر ان اخلاقیاتی نظریوں کی طرف رجوع ہو سکتے ہیں) کہ دعاوی و قضایا کی بہت بڑی تعداد ایسی ہے جس کو ہر وقت استعمال کرتے ہیں، جن کا تعلق فطرت انسانی سے ہے اور جن کو مابعد الطبیعیاتی فلسفہ سے غیر متعلق سمجھا جاتا ہے۔ ہندسی حقائق کی طرح سے ان کے اندر ایسے اجزا ہو سکتے ہیں، جن کے لئے مزید تحلیل کی ضرورت ہو سکتی ہے، مگر ہندسی حقائق کی طرح سے یہ بھی ایک بڑے حلقہ پر صادق آئینگے، یا کم از کم آتے ہیں۔ اب اس قسم کی تحلیل کا نتیجہ جو کچھ بھی ہو تو

(۶) مثال کے طور پر ان دعاوی میں سے کسی ایک کو لو جن کی صداقت ہمکو ہر وقت مسلم رہتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اکثر مائیں اپنی اولاد سے محبت کرتی ہیں یہ ایسا دعویٰ ہے جسکے مفہوم میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے۔ اور ایسا دعویٰ ہے جسکی صداقت کو ہم جب چاہیں مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی امداد کے بغیر جانچ سکتے ہیں مگر اسکے ظاہر کرنے کے لئے ہم کو بعض ایسے تعقلات سے کام لینا ہوگا جن کی تشریح و توجیہ کا مابعد الطبیعیاتی کو دعویٰ ہے۔ ہم موضوع و معروض کے مابین صراحۃً ایک امتیاز تسلیم کرتے ہیں۔ اشخاص کے مابین ایک امتیاز تسلیم کرتے ہیں۔ بعض مظاہر کے مابین ایک علّی تعلق تسلیم کرتے ہیں وغیرہ اور مابعد الطبیعیاتی ان امتیازات و علائق سے اپنے طریق پر بحث کرینگے مثلاً وہ ہم سے کہہ سکتے ہیں، کہ ہم موضوع و معروض کے امتیاز کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ اشخاص اگرچہ بہ اعتبار مظہر ہونے کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، مگر دراصل ایک ہی جوہر کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ علت و معلول کا تعلق محض دھوکہ ہے۔ یا یہ مظاہر کے پردے میں ایک ماورائی قوت کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر اس قسم کے تمام بیانات وہ سچ ہوں یا جھوٹ لیکن ہمارے حقیقت زیر بحث کے یقین پر خفیف ترین اثر بھی نہیں ڈالتے۔ یہ ایسی شے کو بیان کرتے

ہیں جس واقعہ کے اندر مضمر فرض کیا گیا ہے۔ مگر جو کچھ بھی مضمر ہو، ایک شے ایسی بھی باقی رہتی ہے جس کے اندر کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا نہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہے، کہ مذکورہ جملے سے مخالف گروہوں کے مابعد الطبیعیاتی کچھ اور مفہوم لیتے ہیں۔ سلیمان نے محبت مادری کا جو امتحان کیا تھا، اس کی طرف ان کا مابعد الطبیعیاتی دعاوی سے ذہن منتقل نہوا تھا۔ نہ یہ ضرورت ہے اس کی کہ از سر نو مابعد الطبیعیاتی نظریوں سے اس کی تشریح کی جائے تبعین ہیگل جب یہ سنتے ہیں کہ ایک ماں اپنے بچہ سے محبت کرتی ہے، تو وہ اسکا وہی مفہوم سمجھتے ہیں جو مقلدین ہیوم سمجھتے ہیں۔ اگرچہ بعدیں جب وہ ان لفظوں کے خارجی مفہوم پر غور کریں جو اس ذیل میں استعمال ہوئے ہیں، تو ممکن ہے کہ وہ مختلف نتیجوں پر پہنچیں۔ ضابطہ وہی رہتا ہے کردار کی تمام اغراض کے لئے یہ ایک ہی قسم کے ارتسامات عواطف اور حسی تمثالات پیدا کرتا ہے۔ اور لہذا یہ ایسے درجہ کو ظاہر کرتا ہے جس پر تمام نظریات لازمی طور پر باہم مطابق ہوجا ئینگے اگرچہ یہ بالکل مختلف بنیادوں سے آغاز کرتے ہیں یا کم از کم اس کے مدعی ہیں۔

(۷) پس کسی قسم کا مابعد الطبیعیاتی مسلمہ قائم کئے بغیر میرا دعوی یہ ہے کہ ایک حلقہ ایسا ہوتا ہے جس میں کل مابعد الطبیعیاتی ضوابط غیر متعلق و غیر موثر ہوتے ہیں۔ یہ حلقہ حکمت کا ہے۔ اور اگرچہ یہاں میں اس کی حدود کی تعریف و تعیین کی کوشش نہیں کرسکتا، مگر یہ ضرور ہے کہ میرے نزدیک کم از کم بعض اخلاقی مسائل تو ضرور ایسے ہیں جو خاص طرح سے اس حلقہ کے اندر آتے ہیں، یعنی ایسے حلقہ کے اندر آتے ہیں جس پر کہ معمولی حکمی طرق عائد ہوسکتے ہیں۔ اس معنی میں حکمی نتیجے تک پہنچنے کے لئے دو شرطیں ہیں۔ اول تو وہ جس پر ہم ابتک بحث کرتے رہے ہیں۔ یعنی کہ ہم ایسے علائق دریافت کرسکینگے، جو ان مابعد الطبیعیاتی عناصر سے متاثر نہونگے، جو ان کے اندر ہیں۔ اور جو اس اپنے دائرے کے اندر بلالحاظ ہمارے مابعد الطبیعیاتی نظریات کے صحیح ہونگے میں اس مسئلے کے اوپر کچھ زیادہ بحث نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کو ممکن العمل ثابت کرنے کا سب ہے

زیادہ تشفی بخش طریقہ یہ ہے، کہ اس کو عمل میں لاکر دکھا دیا جائے۔ یعنی ایسے دعاوی وقضایا پیش کئے جائیں، جن کا مابعد الطبیعیاتی تحقیقات سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اور اس کی آئندہ صفحات میں کوشش کرونگا۔ مگر ایک شرط ایسی ہے، جس پر کہ مجھے پوری طرح سے بحث کرنی چاہئے۔ حکمی علم کے معنی محض علم کے اس حصے کے ہیں، جو متعین ہوتا ہے اور جس کو صحیح طور پر ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ یہ علم کے غیر متعین ومبہم انبار کا ایک ایسا مغز وجگر ہوتا ہے جس کے متعلق وثوق ہوچکتا ہے یہ بلند ترین اور سب سے زیادہ حکمی نوبت پر اسوقت پہنچتا ہے جب اس کو ایسے صحیح قضایا میں بیان کیا جاسکتا ہے، جنکی صداقت کے متعلق کوئی شک نہیں ہوسکتا اور اس سے میری مراد یہ ہے کہ جن حالات وشرائط کے تحت یہ صحیح ہو ان کو خود قضیے کے اندر بیان کر دیا جائے۔ یہ دعویٰ کہ تمام دودھ پلانے والے جانور سانس لیتے ہیں، ایسی ہی حکمی حقیقت ہے، جیسی کہ یہ مادے کے تمام ذرات ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔ قضیے کی حکمی نوعیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دودھ پلانے والے جانوروں کا وجود غیر مشروط ہو بلکہ صرف یہ ہے، کہ ایک خاصے کا وجود دوسرے کے وجود کے لئے کامل وکافی شرط ہو۔ مگر یہ غیر مشروطیت وصحت ایسا معیار ہے جسکا شاذ ونادر ہی تحقق ہوتا ہے۔ اور بالعموم ان قضایا و دعاوی کو حکمی کہا جاتا ہے، جو اس معیار پر تقریباً صحیح اترتے ہیں کہ یہ اس وقت تقریباً حکمی ہوتے ہیں جب یہ اس قدر صحیح ہوتے ہیں کہ ان سے ایک ایسا عام اصول مرتب کرلیا جائے جو عموماً قابل وثوق ہو، اور اس کے لئے ایسی شرائط کی ضرورت ہو جو عام طور پر پوری ہو جاتی ہوں یا بالفاظ دیگر جب یہ پوری طرح قانون قدرت کو منکشف نہیں کرتیں بلکہ اس کے قریب ہوتی ہیں۔ ہمیں اس کو کہ مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں انتہا درجے کا حکمی دعویٰ نہیں کہنا چاہئے۔ کیونکہ اس کو ہم غیر مشروط حقیقت کے طور پر ایک قطعی دعوے کی صورت میں پیش نہیں کرسکتے۔ بعض مائیں اپنے بچوں سے محبت نہیں کرتیں۔ ہم جذبۂ محبت کا کوئی مقداری پیمانہ بتانے پر قادر نہیں ہیں۔ اور جب ہم اس بیان کا خالص حکمی بیان سے مقابلہ کرتے ہیں، (مثلاً اس سے کہ تجاذب میں فاصلہ کے

مربع کے بالعکس تغیر ہوتا ہے) تو ہم کو فوراً اس امر کا احساس ہو جاتا ہے، کہ ہمارا ضابطہ اس طرح سے حکمت کے مطالبات پورے نہیں کرتا، جس طرح سے علم کے اور شعبوں میں ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ یہ بیان حکمی دعوے کے قریب قریب ضرور ہے۔ اور اس امر پر غور کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اس کو کیونکر اور کس حد تک حکمی بنایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کوشش میں اس مسئلہ پر بھی کچھ نہ کچھ روشنی پڑ جائیگی جو ہمارے سامنے ہے۔

(۲) علم اخلاق کی دشواری

اخلاقی مسائل کو حکمی انداز میں بیان کرنے پر جو اعتراض وارد ہو سکتا ہے، اس کو میں نہایت ہی مختصر طور پر بیان کروں گا۔ اس جگہ میری وہ اعتراض مراد ہے جو نام نہاد مسئلۂ اختیار پر مبنی ہے۔ میں اس مباحثہ میں تو شریک نہیں ہو سکتا، جس میں اس مسئلہ کو بھوسے کی طرح سے روندا گیا ہے۔ ایسی حالت میں تو صرف یہ مناسب ہوتا ہے کہ انسان اپنا ذاتی خیال ظاہر کر دے اور ان دلائل کی طرف اشارہ کر دے جن سے اس کی تائید ہوتی ہو، اور جن کو اور مصنف تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ آئندہ میں ایک پہلو سے اس مسئلہ کے بیان کر لینے پر مجبور ہونگا۔ فی الحال تو میں صرف یہ کہدینے پر اکتفا کرتا ہوں کہ نظریۂ اختیار صرف اس حد تک ہمارے مضمون سے متعلق ہے جس حد تک کہ یہ عام مسلمہ کو متاثر کرتا ہے یا اس کا متاثر کیا جانا فرض کیا جاتا ہے۔ خواہ ہم استمرار فطرت کا ذکر کرتے ہوں یا اصول دلیل مکتفی کا یا قانون علت و معلول کی عمومیت کا ہر حالت میں ہم ایک ہی شے کے ظاہر کر لنے کے لئے مختلف الفاظ استعمال کر لیتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کلیہ کو جس شکل میں بھی موزوں طور پر بیان کیا جائے بہر حال یہ کوئی ایسا ممیز قضیہ نہیں ہوتا جس کے صدق و کذب پر اس طرح سے گفتگو کی جا سکے کہ اس قسم کے ہر استدلال میں جو حقیقی عمل مضمر ہوتا ہے یہ اس کے بیان کر دینے کی کوشش ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ فرض کریں کہ یکساں واقعات سے یکساں نتائج مستنبط ہو سکتے ہیں اس وقت تک ہم قطعاً استدلال کر ہی نہیں سکتے۔ اگر اس مفروضہ کو تسلیم نہ کریں

تو یہ نہیں کہ کوئی اور امکان ہم کو مل سکتا ہے، بلکہ ہم کو فکر ہی سے ہاتھ اٹھانا پڑتا ہے۔ اگر فطرت کے اندر کوئی شے بے قاعدہ ہے، اگر کوئی شئے ایسی ہے جو ایک ہی وقت میں ہو بھی سکتی ہو، نہ بھی ہو سکتی ہو۔ یا اگر ایک ہی علت سے مختلف معلول پیدا ہو سکتے ہوں، تو استدلالی عمل کا عصب ہی مفلوج ہو جاتا ہے۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ متناقض قضیوں میں سے ایک کا اثبات دوسرے کو ناممکن نہیں کر دیتا، تو نہ تو ہم مظاہر کے متعلق استدلال کر سکتے ہیں اور نہ کوئی صوری قیاس قائم کر سکتے ہیں۔ پھر مجھے انسانی کردار کو مستثنےٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ملتی۔ میں ایک شخص کی سیرت و حالات سے اس کے افعال یا اس کے افعال سے اس کے حالات و سیرت کا اسی وثوق کے ساتھ استنباط کرتا ہوں، جس وثوق کے ساتھ میں کسی سیارہ کے راستے کا متحققہ موثر قوتوں سے یا ان قوتوں کا اس کے راستے سے استنباط کرتا ہوں۔ اگر دو شخصوں کا عمل مختلف ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ان کی سیرت و حالات میں اسی طرح سے فرق ہونا لازمی ہے جس طرح کہ ان دو جسموں کی کیمیاوی ترکیب میں فرق ہونا لازمی ہے، جن سے کہ مختلف ردات عمل ظہور میں آتی ہیں۔ اب اگر نظریۂ اختیار اس کے منافی ہو تو میں اس سے قطعاً انکار کرتا ہوں۔ اگر یہ نظریۂ کے مخالف نہو تو فی الحال مجھے اس سے کچھ زیادہ بحث نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اخلاق پر حکیمانہ انداز سے بحث کرنے کے امکان کو صرف اس حد تک متاثر کرتا ہے، جس حد تک کہ یہ اس نظریئے کے مخالف ہے۔ میں صرف اس قدر اور کہوں گا کہ کردار کے متعلق بحث کرنا اس امر کے مساوی ہے کہ یہ قابل تعین ہے۔ اگر افعال در اصل کسی اصول کے پابند نہوتے یا جس حد تک کہ یہ بے ضابطہ و بے اصول ہو تے تو ان کے متعلق کسی نظریہ کا قائم کرنا تناقض بین الاصطلاحات کے مساوی ہوتا۔ پس جس طرح سے یہ کہا جا چکا ہے کہ ہم صاحب اختیار ہوں یا نہوں، ہمارا اس طرح پر عمل کرنا لازمی ہے گویا کہ ہم فاعل مختار ہیں۔ اسی طرح سے میرے نزدیک خواہ کردار قابل تعین ہو یا نہو مگر ہمارا اس کے متعلق اس طرح سے استدلال کرنا لازمی ہے

کہ گویا یہ قابل تعین ہے؟

(۹) اس دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے بعد یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے، کہ آیا فطرت انسانی کا کوئی اور علم کسی دوسرے اعتبار سے بھی ممکن ہے یعنی یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کے وجود سے تناقض بین الاصطلاحات لازم نہ آتا ہو۔ ہمارے پاس ایسے علوم کے نام تو ہیں مثلاً اجتماعیات ونفسیات۔ کیا یہ محض نام ہی نام ہیں یا اس کے علاوہ بھی کچھ ہیں۔ اور کسی بنا پر ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ کبھی نام کے علاوہ بھی اور کچھ ہونگے۔ یہ مسائل اس اعتبار سے محال نہیں جس اعتبار سے حرکت ابدی کا مسئلہ محال ہے، کیونکہ ان کا جواب ہے صرف ہمارے اس تک پہنچنے یا اس کے ظاہر کر سکنے کی کمی رہتی ہے مگر یہ مسائل اس اعتبار سے محال ہو سکتے ہیں، جس طرح ایک چھوٹے سے بچے کے لئے جو حساب سیکھ رہا ہو کسی سیارہ کی حرکت کا حساب لگانا محال ہے۔ اس کو یہ تو سمجھایا جا سکتا ہے کہ اس سوال کے معنی ہیں، اور زیادہ ترقی یافتہ ذہن اس کا جواب دے سکتے ہیں، مگر جواب کے قریب بھی پہنچنا اس کی قوت سے باہر ہوتا ہے۔ فی الحال نام نہاد علوم حکمی تعمیمی قیاسات اور مبہم تقسیمات کے مجموعے پر مشتمل ہیں، جنکو نیم حکمی اصطلاحات کے نمائشی کل پرزوں میں چھپا دیا گیا۔ کیا یہ کبھی قطعی ویقینی بن سکتے ہیں؟

(۱۰) یہ ظاہر کرنا سہل ہے کہ ہم کسی ایسی تکمیل سے کتنے دور ہیں صحیح حکمی علم کی مسلمہ پہچان پیشین گوئی کی قوت ہے۔ علم ہیئت اس معیار پر پورا اترتا ہے۔ ہم نظام شمسی کے مظاہر کے سلسلہ کا برسوں پہلے اور بعد کا پتہ لگا سکتے ہیں ہمارے ایسا کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ہیئت کے معطیات وشرائط بہت سادہ ہیں۔ اگر ہمارے پاس تجاذب کا قانون ہو اور کمیتیں اور دو متحرک جسموں کی ابتدائی وضع ومقام ہو تو ہم اپنے ضابطہ کو عائد کرکے ان کی حرکات نکال سکتے ہیں۔ مگر ایسے علم کو بھی ایک غیر معمولی ذہانت کی ضرورت ہوئی اور اس کو بھی اس امر کی کہ پشتہا پشت سے جو صحیح استدلال اور مشاہدہ پر محنتیں ہوتی چلی آتی ہیں

ان کا وارث ہو تب کہیں ابتدائی مسئلہ حل ہو سکتا ہے ذرا حالات و شرائط کو پیچیدہ کر دو، کسی دوسرے جسم کی کشش داخل کر دو، تو مسئلہ اس قدر قابو سے باہر ہو جاتا ہے، کہ قابل ترین اذہان کی سخت ترین محنتیں، پشتہا پشت کی عدیم المثال ترقی کے بعد بھی ہم کو تقریبی حل سے کچھ زیادہ دور نہیں لیجاتیں۔ سیاروں کی حرکت میں جو قانون مضمر ہے۔ وہ گویا کہ محض سطح کے اوپر ہے۔ یہ انتہائی سادگی اور کم از کم مداخلت کرنے والے اور حائل ہونے والے اثرات کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے: اسی وجہ سے ہم اس حد تک مظاہر کے سلجھانے اور ایک کام کے نتیجہ تک پہنچنے کے قابل ہوتے ہیں۔ بعض حالتوں میں ہم کو تجرید و انتزاع کا عمل کرنا پڑتا ہے، جو یہاں ہم کو کیا کرایا ملتا ہے۔ اور صورتوں میں ہم سادہ اصول تک صرف اس طرح سے پہنچ سکتے ہیں کہ تغیر پیدا کرنے والے حالات کی، مختلف الجنس مقدار کو نظر انداز کر دیں جن کے ساتھ مظہر مقرون صورتوں میں اس طرح سے پیوستہ ہوتا ہے، کہ وہ علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ان صورتوں میں پیشین گوئی کا تیقن صرف اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب ہم خود حالات میں اس قدر تغیر پیدا کر سکتے ہیں کہ ان کو اپنی تصوری تعمرات کے مطابق کر لیں۔ بہت سے مقرون واقعات کے متعلق ہم شروط پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں فلاں اعمال کا نشو و نما ہو گا، اگر کوئی خارجی رکاوٹ حائل نہ ہو۔ عمل میں اگر کوئی اختیار ہوتا ہو، تو اس کا تو ہم کو یقین ہو سکتا ہے، مگر ایسے سلسلۂ واقعات کے متعلق جس کو ارادۃً تیار نہ کیا گیا ہو، ہمارا علم ہمیشہ ایسے حالات و شرائط کے حائل ہونے کے امکان سے محدود ہوتا ہے، جن کا ہم نے پہلے سے لحاظ نہ رکھا ہو یا جن کو ہم سمجھنے سے قاصر رہے ہوں۔ اس لئے جہاں فن معراج کمال تک بھی پہنچ چکا ہے، وہاں بھی ہماری اسکے ثابت کرنیکی قوتیں نہایت ہی محدود ہوتی ہیں ؟

(۱۱) تو کیا علم اور فطرت انسانی کو ایک ترکیب میں مرکب کر دینا مسخرہ پن نہیں ہے۔ کیا سیزر روبی[1] کن کو عبور کر جائے گا یہ مسئلہ اس قدر متعین ہے،

---

[1] روبی کن اس دریا کا نام ہے جو سیزر اور پامپی کے علاقہ کے مابین بطور سرحد کے تھا۔

جس قدر کہ یہ مسئلہ کہ آیا توپ کا گولہ دریا کے اس کنارے پر گرے گا یا اُس کنارے پر۔ مگر ایک لمحے تک کے لئے ان شرائط پر غور کرو جن کا ایک حل کے اندر لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ہمیں عمل کرنے والی قوتوں کے پورے سلسلہ کا علم ہونا چاہئے جو اس کے ارادہ کو عمل کرنے کا موقع دینگی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وسیع معنی میں ہم کو کائنات کے متعلق کم از کم سلبی معلومات تو ہونی چاہئیں۔ ہم کو وہ سیاسی معاشری اور جغرافی حالات معلوم ہونے چاہئیں، جو ممکن ہے کہ اس کے فیصلہ پر عمل کر سکیں۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان واقعات کا اس کے ذہن پر کیونکر عکس پڑتا ہے۔ اس کے انداز سے اس کے اشواق وتعصبات اس کی توقعات اور خوف کیا ہیں ہمیں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حافظے کی بے قاعدگی اور اچانک ابتلافات اسماد وحوادث سے اس کے خیالات کے تموج میں کس قسم کا تلاطم برپا ہو سکتا ہے۔ ہم کو اس کی سیرت کے قوانین معلوم ہونے چاہئیں اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا اس کے جگر ہاضمے اور ماحول کے برقی امتداد سے کیا تعلق ہے۔ کیونکہ سیرت حسبتوں موروثی واکتسابی عادات استدلال واحساس کا ایک انبار پریشان ہوتی ہے، جو روز بروز بدلتی رہتی ہیں اور جن کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا، اور جو ہوشیار ترین مشاہد کو بھی دھوکا دیجاتے ہیں۔ ہوشیار ترین مدبر ایسی بے ڈھنگی تفہیمات پر اعتماد کرتا ہے، جن کا جتنی بار امتحان کیا جاتا ہے اتنی ہی بار ناقص اترتی ہیں۔ ایک ایسے دوست کے متعلق جس کے تہ دل تک کو ہم جانتے ہوں، ہماری توقعات ڈاڑھ کے درد یا ریت کے ایک ذرے کے کسی بے جگہ پڑ جانے سے غلط ہو سکتی ہیں۔ تاریخ بہادروں کے خوفوں اور عقلمندوں کی حماقتوں کی ایک داستان ہے۔ قوی توقعات غلط ہو جاتی ہیں اور سیرت کے ایسے انکشافات ہوتے ہیں جن سے اور کسی کو اتنی حیرت نہیں ہوتی جتنی کہ خود فاعل کو ہوتی ہے۔ فکر واحساس کے اس متغیر اور نا قابل فہم حال کے متعلق جس پر کہ ہماری سیرت مشتمل ہوتی ہے، اپنے مبہم قیاسات کو علم کے نام سے موسوم کرنا اتنی ہی بے صرفہ بات ہے

جتنا کہ ایک گڈریئے کا شفق کی سرخی سے خوشگوار صبح کی توقع کرنا ہے ایک ذی علم موسمیاتی بھی مشکل سے ایک دن کی موسم کے متعلق پیشین گوئی کر سکتا ہے حالانکہ اس کا مسئلہ ان مبہم قیاسات کے مقابلہ میں جن کو ہم علوم فطرت انسانی کے مہتم بالشان نام سے موسوم کرتے ہیں، بہت سادہ اور اس کا علم قطعی معلوم ہوتا ہے۔

(۱۲) مگر ہمیں ذرا غور سے دیکھنا چاہیئے۔ ہم اپنے علم کو بہت ہی زیادہ بلندی پر نصب کر رہے ہیں کسی حقیقی سلسلۂ اعمال کے نتیجہ کے متعلق پیشین گوئی کرنے کی شرط شاذ و نادر ہی پوری ہوتی ہے۔ اس میں یہ شرط ہمیشہ مضمر ہوتی ہے کہ ہمارے مسلمات میں کوئی شے خارج نہ ہوگی۔ میں جانتا ہوں کہ پتھر کو اگر اوپر ہوا میں پھینکا جائے گا تو یہ آخر کار نیچے گر جائے گا۔ میں اس کے راستے کا نہایت صحت کے ساتھ حساب لگا سکتا ہوں اور اس کے حلقے اور اس کی رفتار کو بھی متعین کر سکتا ہوں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اب میں اس امر کو فرض کر کے ہی کر سکتا ہوں کہ اس کی راہ میں کوئی شے حائل نہ ہوگی۔ چونکہ کائنات کے ہر واقعہ کو کم و بیش ہر دوسرے واقعے کے ساتھ مربوط کہا جا سکتا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اس حالت کا کامل تیقن کے ساتھ شاذ و نادر ہی تحقق ہو سکتا ہے۔ مگر میں ان عام دعاوی کو علم کے نام سے موسوم کرنے سے انکار نہیں کرتا جن سے کہ میں یہ شرط پیشین گوئی کر سکتا ہوں۔ بلکہ بیشتر حکمی علم اسی قسم کے دعاوی پر مشتمل ہے۔ لہٰذا ہمیں ذرا زیادہ غور کے ساتھ اس امر کا مطالعہ کرنا چاہیئے کہ کس حد تک ہم اس قسم کے اصول کردار انسانی کے متعلق دریافت کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا تو ناممکن ہے کہ آیا سیزر روبی کن کو عبور کریگا یا نہیں مگر یہ کہنا ممکن ہے کہ اکثر آدمی عبور کرینگے یا نہیں۔ یا یہ کہ سیزر بعض مقررہ حالات میں عبور کرلے گا جو ممکن ہے کہ ایسے حالات کے مطابق ہوں، جو اکثر و بیشتر پورے ہوتے ہیں اور جن سے ایک حد تک نہایت ہی مفید علم حاصل ہو سکے گا۔ ہم اس قسم کا کوئی دعوی کامل وثوق کے ساتھ کر سکتے ہیں کہ انسان جس حد تک

مادے کا ڈھیر ہے اس حد تک وہ بعض میکانیکی قوانین کے تابع ہے۔ اس کو کھڑکی سے باہر نیچے پھینکدو تو اس طرح پر گر پڑیگا گویا کہ وہ رانگ کا ڈلہ یا مردہ جسم ہو اس کے رنگ اور ریشے میں ایسے متعین کیمیاوی تغیرات کئے جاسکتے ہیں۔ گویا کہ وہ محض کوئی گیس یا کوئی نمک ہو۔ اس کے جاندار عضویہ ہونے کے اعتبار سے ہم کو حالات کے ایک اور مجموعے کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ وہ اعمال کے ایک ایسے مجموعے کا مرقع ہے جو ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں اور جو خارجی حالات سے مستنبط نہیں کئے جاسکتے۔ یہ جاننے کیلئے کہ وہ کس طرح عمل کریگا، بعض اوقات ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ کس نوبت پر واقع ہوتے ہیں۔ جب اس کو کھڑکی کے باہر پھینکا جاتا ہے اس وقت، تو اس امر پر غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ہم یہ جاننا چاہتے ہوں کہ جب اس کے سامنے خوراک لائی جاتی ہے، تو وہ کیونکر عمل کرتا ہے، تو یہ خارج از بحث نہیں رہتا۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ آیا وہ بھوکا ہے یا سیر ہے، جاگتا ہے یا سوتا ہے علیٰ ہذا اور چونکہ وہ استدلال کرتا ہے اور اس کے اندر محرکات ہوتے ہیں، اس لئے وہ ایک خارجی مہیج پر پیچیدہ طور پر عمل کرتا ہے۔ اس کے افعال محض اس کے حواس کے فوری عمل ہی کے تابع نہیں ہوتے، بلکہ مستقبل کی لاتعداد توقعات ماضی کی یادداشتوں اور اشیائے بعید کے متعلق استنباطات کے بھی تابع ہوتے ہیں۔ جس حد تک کہ وہ ایک شئے یا حیوان ہے، اس حد تک اس کے کردار کا متعین کرنا نسبتۃً سہل ہے۔ اگر ایک بھوکا کتا ہو اور اس سے گوشت کا ایک ٹکڑا مس کرے تو تم نتیجے کی پیشین گوئی کرسکتے ہو۔ لیکن ایک ایسے انسان کے سامنے اگر پانی کا گلاس لایا جائے جس کے لب تشنگی سے خشک ہورہے ہوں، تو تم اس طرح سے پیشین گوئی نہیں کرسکتے۔ تمھیں فعل کا اندازہ کرنے کیلئے انسانی محرک کا اصول بھی معلوم ہونا چاہئے۔ اور احساس و فکر کی اس پیچیدہ گتھی کو بھی سلجھانے کے قابل ہونا چاہیئے، جس کے اندر مختلف انسانوں میں بیحد اختلاف ہوتا ہے، اور جس کا تعین لاتعداد و لطیف اثرات

سے ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک ہر قسم کے حساب اور انداز سے کو غلط ثابت کر سکتا ہے ؛

(۱۳) اس قسم کے مسائل سے دوچار ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ ہمارے پاس مضبوط و مستحکم نفسیات ہو۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کردار کا تعین لذت والم سے ہوتا ہے، ہم ان تمام چھوٹے چھوٹے اصول کو دہرا سکتے ہیں، جن کو فطرت انسانی کے مشاہدین نے مشہور و عام کیا ہے۔ لیکن حکمی علم حاصل کرنے کے لئے ہمیں اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس قسم کے آلام و لذات کا اور ان قوتوں کا جن کو یہ متاثر کرتے ہیں اندازہ کرنے کے لئے کوئی طریقہ ہو۔ اگر ہمارے پاس ایک ہی جذبہ ہوتا اگر ہم پالیپ مچھلی کی طرح محض متحرک معدے ہوتے، تو یہ مسئلہ کچھ دشوار نہ ہوتا۔ مگر انسان لاتعداد جذبات سے مرکب اور متصادم و معاون اور باہم متقابل جذبات کی ایک چھوٹی سی دنیا ہے، جن کو مرتب کرنا اور جن کا اندازہ کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ دقیق النظر مشاہدین نے بہت سے اصطلاحات کئے ہیں۔ مگر میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کسی کو بھی صریح ترین واقعات کے نہایت ہی مجمل بیان سے زیادہ خیال کیا جا سکتا ہو۔ یہ سوال کہ کون سے ابتدائی اور قدیم جذبات ہیں اور ان میں کیا تعلق ہے، اور ان سے جو جذبات نکلے ہیں وہ کیونکر مرکب و مخلوط ہوتے ہیں ایسے سوالات ہیں، جن کا کوئی قطعی جواب نہیں ہو سکتا۔ ہم محض اندھیرے میں ہاتھ پاؤں مارتے ہیں۔ معمولی قیاسات کو حقیقت نما شکلوں میں پیش کرتے ہیں شاعرانہ علامات کو علمی زبان کا لباس پہنا دیتے ہیں، مگر ہم کسی ایسی شئے سے بہت دور ہیں جو ایک لمحہ کے لئے بھی حکمی تحلیل کی حیثیت سے ہمارے وثوق و اعتماد کی مستحق ہو ؛

(۱۴) اگر ہم کسی ایسی تحلیل پر بھروسہ کر سکتے تو بھی ہمارے کام کی محض ابتدا ہی ہوتی۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس چھوٹی اندرونی پارلیمنٹ میں جو لمحہ بہ لمحہ ہماری پالیسی کو متعین کرتی رہتی ہے، مختلف فریقوں کی ایک دوسرے

کے مقابلہ میں کیا اہمیت ہے؟ یا یہ کن لطیف و نامعلوم روابط سے باہم متحد ہیں۔ ایک سادہ مثال بھوک کی لو۔ اس میں شک نہیں کہ بھوک انسان کے بہت سے افعال کو متعین کرتی ہے، اور ہمارے پاس اس امر کا ایک قوی ظن ہوتا ہے کہ بھوکے آدمی کو جب موقع ملیگا تو وہ کھا لے گا۔ مگر ہم یہ کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ جو شے بھوک محسوس کرتی ہے وہ ایک خاص جسم میں عمل بھی کرے گی۔ وہ کونسے داخلی یا خارجی حالات ہیں جو اسکی قوت اور ہمارے افعال پر اس کے اثر کو متعین کرتے ہیں۔ اس کا انحصار لاتعداد و غیر محدود حالات پر ہوتا ہے، مثلاً جسمانی حالات، حلق کی کیفیت اور ہماری مختلف اکتسابی عادتیں۔ ممکن ہے غم والم یا کسی ایسے عضو کے متاثر ہونے سے یہ بالکل ہی عمل نہ کرے، جس کا عمل ظاہراً و معمولاً اس کی قوت کے متعین کرنے میں کوئی اثر نہ رکھتا ہو۔ بعض حالات میں یہ مجبور کر دینے والی تشویق ہو جاتی ہے۔ اور یہ اخلاقی یا عقلی پابندی کو مغلوب کر دیتی ہے۔ یہ ماؤں سے اپنے بچوں کو چھڑا دیتی ہے، اور اس تربیت کے قید و بند کو توڑ ڈالتی ہے جو عادت ثانی بن چکی تھی۔ بعض حالات میں اس میں ذرا بھی قوت نہیں رہتی۔ ایک کھاؤ اس کھانے سے، جو ایک لمحہ پہلے اس کو مشتاق بنا رہا تھا، نفرت سے بھاگتا ہے، اور نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہے بلکہ کوئی اتفاقی ائتلاف اس کی رغبت کو نفرت میں بدلتا ہے۔ جو کچھ بھوک کے متعلق صحیح ہے وہ اعلیٰ عقلی جذبات کی بابت اور بھی زیادہ واضح طور پر صحیح ہے، جن کے متعلق ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کی ساخت بظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہے، اور ان کا جسم کے دوسرے حصوں سے تعلق گو نہایت ہی اہم ہے مگر قطعی طور پر تاریکی میں ہے۔ اسی طرح اگر ہم کو ان ہیجانات و جذبات کا پتہ لگ جائے، جو اس کے اجزا سے مقومہ ہیں تو بھی ہم کو ذہنی مناظر کے قوانین کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ ایک جذبہ کی شدت کسی نہ کسی طرح سے مناسب معروض کی قربت کے ساتھ متغیر ہوتی ہے۔ ایسے الم کی توقع جو ہم کو دور سے بہت ہی مشکل سے متاثر کرتی ہے، اگرچہ ہم کو اس کے آنے کا قطعاً یقین ہو۔

حالانکہ اُسی الم کی فوری توقع، ممکن ہے ہم کو بے قابو کر دے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص کو جب یہ بتایا جائے کہ اس کو کل پھانسی دی جائیگی، تو اس پر کوئی اثر نہو اس کے باوجود پھانسی پر چڑھتے وقت اس سے نہایت ہی بزدلی کا اظہار ہو۔ اس کا ساتھی ممکن ہے کہ بعیدی توقع پر تو کانپتا ہو، مگر موت کے وقت کامل جرأت کا ثبوت دے۔ وہ قانون جس کے مطابق بُعد احساس کو کم کر دیتا ہے، خود غیر یقینی ہے، اور یہ مزاج کے نامعلوم اختلافات کے ساتھ متغیر ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ مختلف اقسام کی لذات و آلام میں یہ بھی فرق ہوتا ہے کہ ان کے احساس کا پہلے سے کم و بیش تصور ہونے لگتا ہے۔ خالص جسمانی التذاذ جو اپنے وقت میں نہایت ہی شدید ہوتا ہے اکثر قریبی حالات کی عدم موجودگی میں ناقابل فہم ہوتا ہے۔ ایک شرابی نہایت آسانی کے ساتھ اپنے لذات سے تائب ہو سکتا ہے لیکن ممکن ہے کہ تحریص کے وقت وہ اپنے عہد پر بالکل قائم نہ رہ سکے۔ دور سے تو شرابی ہونے کی بدنامی اشتہائے شراب سے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب شراب سامنے ہوتی ہے تو اشتہا نہایت ہی واضح طور پر احساس ذلت کو دبا دیتی ہے۔ یہی بات نسبتہً بلند محرکات پر بھی صادق آتی ہے۔ ایک ایسا شخص جو ہمیشہ سے فریضہ سے بے پروا اور مرحمت کی طرف بہت ہی کم مائل ہو، ممکن ہے کہ ہیجان کے وقت نہایت مردانہ ایثار کا ثبوت دے۔ ممکن ہے کہ وہ فالسٹاف کی طرح سے معمولی اوقات میں عزت کا مذاق اُڑائے، اور جب اس پر فوری رسوائی کا بار ہو تو اصول عزت کی خلاف ورزی کرنے کے بجائے جس کو وہ مضحکہ خیز سمجھتا تھا، اپنی جان دیدینے کو ترجیح دے۔

(۱۵) ایک اور مشہور دشواری کا ذکر کرتا ہوں (کیونکہ میں نے ابتک کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو تمام مشاہدین کے نزدیک بالکل ہی معمولی نہو) اب تک میں نے اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا ہم ہمیشہ کسی شعوری محرک پر عمل کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اپنی زندگی کے اکثر و بیشتر حصہ میں ہم مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں۔ ہم دن کے اکثر و بیشتر مشاغل اسطرح

پر انجام دیتے ہیں کہ گویا بس مشین ہوں۔ اس لئے اس امر کی پیشین گوئی کرنی ناممکن ہوتی ہے کہ خاص حالات میں کوئی خاص جذبہ عمل کریگا یا نہیں۔ اگر انسان کا شعور اپنے افعال کے تمام نتائج محسوس کرتا تو ہم یہ کہہ سکتے کہ وہ اس طرح عمل کریگا۔ مگر شعور مسلسل کام نہیں کرتا۔ یہ ایسے حالات کی بنا پر جن کے تعین کر لینے سے ہم قاصر ہیں سوتا اور بیدار ہوتا رہتا ہے۔ اگر فعل کا نتیجہ انسان کے ذہن میں ہو، تو یہ ایک طرح پر عمل کرتا ہے۔ لیکن اگر نہ ہو تو دوسری طرح عمل کرتا ہے۔ کیونکہ انسان کے لئے آسان یہی ہوتا ہے کہ جس طرح اس نے کل عمل کیا تھا اسی طرح سے آج بھی کرے۔ اس کی سابقہ زندگی کی تسویق اسکو اسی گورکھ دھندے میں ڈالے رکھتی ہے جس میں کہ اس نے اپنے آپ کو ڈالدیا ہے۔ لہذا ہم اس وقت تک سیرت سے کردار کے متعلق استنباط نہیں کر سکتے، جب تک کہ ہم کو یہ علم نہ ہو جائے کہ وہ زنجیریں کونسی ہیں جن سے یہ مقید ہے۔ ایک شخص خیرات کرتا ہے یا عبادت کرتا ہے اسلئے نہیں کہ وہ مخیر یا مقدس ہے بلکہ اس کی پرورش ہی اسی طرح پر ہوئی ہے لہذا وہ معطیات جن سے اس کے کردار کا اندازہ کیا جائے گا، ان میں صرف اس کی حقیقی سیرت ہی نہیں، بلکہ اس کی زندگی کے مخصوص حالات بھی داخل ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ اس کا کردار ایک طرح کا دو نرہے یا ہیں اسکے جس کی اس کی جبلتیں اس وقت واعی ہوتی ہیں جب یہ پوری طرح پر شاعر ہوتی ہیں اور اس کے جس کا کہ ایک دوسرے اور علیحدہ مجموعۂ اسباب سے تعین ہوتا ہے۔ اگر اس کے افعال خالصتہً میکانیکی یا عقلی ہوتے تو ہم اس طرز عمل کے متعلق پیشین گوئی کر سکتے تھے۔ مگر یہ کبھی تو میکانیکی ہوتے ہیں اور کبھی عقلی اور انسان اچانک ایسے اسباب کی بنا پر جو ہمارے مشاہدے کی قوتوں کے قابو میں نہیں آتے میکانیکی نوبت سے شعوری نوبت پر آجاتا ہے۔

(۱۶) انسان کا کردار اسی طرح اس کے اخلاقی و ذہنی نظام پر مبنی ہوتا ہے، جس طرح پر جسم کے مختلف ردات عمل اس کی کیمیاوی ترکیبات پر مبنی

ہوتی ہیں۔ اس عام مسلمہ کو علم وحکمت کی بنیاد بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہمیں کچھ اور بھی معلوم ہونا چاہئے۔ ہمیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصلی قوتیں کونسی ہیں۔ اور ایک دوسرے کے مقابلہ میں ان میں قوت کتنی ہے۔ وحدت موضوع کے اعتبار سے ان کے مابین کیا تعلق ہے؟ اور وہ قوتیں کیا ہیں جن سے یہ کسی ہیج کے جواب میں عمل کرتے ہیں اور شعوری محرک کے سامنے آجاتے ہیں اور پھر تھوڑی دیر کے لئے نظر سے اوجھل ہوجاتے ہیں، اور اپنی جگہ غیر شعوری عادات کے لئے چھوڑ جاتے ہیں۔ ان امور کے متعلق ہماری لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اپنے سوالات کے جوابات سے واقف ہونا توکجا یہ بھی مشکل ہی سے جانتے ہیں کہ ان سوالات کو قابل فہم طور پر کیونکر بیان کریں۔ اگر ہمارے نفسیاتی اسلحہ اس قدر کم ہیں، تو کیا ہمیں اجتماعیات سے کچھ قوی ہتیار مل سکتے ہیں۔ کیا ہم جسم انفرادی کے بجائے جسم اجتماعی کا مطالعہ کرکے کسی یقین تک پہنچ سکتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ مشکلات جیسا کہ بادی النظر میں گمان ہوتا تھا ساحت مشاہدہ کی وسعت کے تناسب سے نہیں بڑھتیں۔ ہم اکثر ایک مجموعہ کے متعلق من حیث الکل قابل وثوق دعاوی کرسکتے ہیں۔ حالانکہ ہم کو علحدہ علحدہ اس کے اجزا کا بہت ہی کم علم ہوتا ہے۔ ہم ایک جسم کے خواص کو متعین کرسکتے ہیں، اگرچہ کسی خاص ٹکڑے کی حرکات کا پتہ چلانا محض لے سود ہو۔ اور وہ اختلافات جن کی بناپر انسانی سیرت کا مطالعہ کرنا غایت درجہ پریشان کن ہوجاتا ہے جب ہم کل اجتماع یا معاشرۃ سے بحث کرتے ہیں تو ایک دوسرے کو باطل کردیتے ہیں۔ یا ان کی اہمیت جاتی رہتی ہے۔ مگر اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مشکلات مرکب تناسب سے نہیں بڑھتیں۔ مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ واقعًا کم ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ہم معاشرۃ پر غور کرتے ہیں، اور ان قوتوں کا اضطفاف یا اندازہ کرنا چاہتے ہیں، تو ہم اپنے آپ کو انھیں مشکلات میں گرفتار پاتے ہیں، جن سے نفسیات میں دوچار ہونا پڑا تھا۔ حالانکہ معطیات کی وسعت اور تغیر کے غیر محدود امکانات اور بظاہر ناقابل حل مسائل کو داخل کردیتے ہیں۔

مثلاً ایک قوم کے مذہب اور اس کے سیاسی عواطف میں کیا تعلق ہے؟ خود غرضانہ اور غیر معاشرتی جذبے میں کس قدر قوت ہے؟ اور کونسی قوت ان کو اس حد کے اندر رکھتی ہے جس سے نظام قائم رہتا ہے۔ اخلاق اور عقلی ترقی کی شرائط کیا ہیں۔ کسی نئے اعتقاد یا مادی زندگی کی شرائط کے اندر تغیر پیدا کر دینے کا کیا نتیجہ ہوتا ہے؟ اس قسم کے سوالات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے تمام قیاسات کس درجہ مبہم ہیں، اور مسئلہ کس قدر پیچیدہ ہے۔ مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ قابل ترین مدبر کس قدر کوتاہ نظر ہوتے ہیں اور ہمیشہ جو کچھ ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے جس کی پہلے سے کسی نے پیش بینی نہ کی تھی۔ بلکہ وقوع میں آنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس کا اندازہ ہو جانا چاہئے تھا۔ تعلیم دینے پڑھانے یا لکھانے کا کیا نتیجہ ہوگا؟ اگر یہ سوال کسی فرد کے متعلق کیا جائے تو ہم پریشان ہو جاتے ہیں، کیونکہ سیرت کے تغیر پذیر ہونے کی بنا پر اس کے نتیجے کے متعلق حکم لگانا دشوار ہوتا ہے۔ ہم زیادہ وثوق کے ساتھ عام اثر کا دعوی کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جب ہم ایک بڑے گروہ سے بحث کرتے ہیں تو انفرادی تغیرات سے ایک دوسرے کی تصحیح ہو جاتی ہے۔ مگر جب ہم اس سوال کو دریافت کرتے ہیں کہ کس طرح سے یہ نتیجہ جس کا یقین ہو سکتا ہے (ہم اس کو یقین پذیر فرض کئے لیتے ہیں) کل معاشری نظام پر رد عمل کریگا؟ تو ہمارے نہایت ہی پیچیدہ قسم کے مسائل کا ایک اور سلسلہ آجاتا ہے۔ علم کی ترقی لوگوں کو مطمئن کریگی یا غیر مطمئن بنا دیگی؟ کیا یہ ان معتقدات کو جن پر کہ معاشری نظم مبنی ہے قوی کرے گی یا ان کی بنیاد کو ہلا ڈالے گی۔ کیا یہ بلند تر تہذیب کی تشویق کو قوی کریگی۔ یا اس سے خود پرستی کا رجحان بھی بڑھ جائیگا، اور نظم کمزور پڑ جائے گا۔ اگر ہم اس قسم کے سوالات کا مبہم جواب دیں تو ظاہر ہے کہ جواب ایسا ہوگا جس کو حکمی کہا جا سکے۔ یا جس کی بنا پر ہم نتائج کے متعلق کوئی قطعی پیشین گوئی کر سکیں یہ پیشین گوئی کرنی مشکل ہوتی ہے کہ فرد پر خاص حالات کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ لیکن اگر وہ اجتماع جس کا کہ وہ ایک رکن ہے تقریباً غیر متغیر رہے تو ہم اس کے

متعلق اچھا خاصہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی سیرت کے ایک متحقق تغیر کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ہم کل جماعت کو متاثر فرض کرتے ہیں تو ایسے تغیر جو فرد میں بہت خفیف معلوم ہوتا ہے ممکن ہے معاشرتی توازن میں بہت وسیع اور ناقابل بیان تغیر واقع ہو، اور قومی زندگی کے اندر کلیتہ انقلاب واقع ہو جائے جب ہم ضروری علم کے حاصل کرنے لاکھوں اور کروڑوں آدمیوں کی ذہنی حالت کے سمجھنے، ان کے نہفتہ جذبات کے ان کے نئے تصورات وحالات زندگی کے قبول کرنے کی قابلیت معلوم کرنیکی انتہائی دشواری پر غور کرتے ہیں، تو ہمیں اپنے نام نہاد طرز عمل کی بے اعتمادی کا احساس ہوتا ہے۔ میکانیک کے نئے اصول کے انکشاف یا نئے مذہبی عقیدے کے رواج سے، ممکن ہے کل معاشری حالت متغیر ہو جائے یا سیاسی و معاشرتی انقلابات واقع ہو جائیں۔ لیکن ہم نئے انکشافات یا نئے مذاہب کی کیونکر پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ کسی انکشاف کی پیشین گوئی کرنا خود انکشاف کرنے کے مساوی ہے۔ اور قبل از وقت انکشاف کرنے کے مساوی ہے۔ کسی نئے مذہب کی پیشین گوئی کرنی بالقوہ خود مذہبی مصلح بننے کے مساوی ہے۔ اور یہ پیشین گوئی کرنی کہ ان دونوں کے اس معاشرہ پر کیا نتائج مرتب ہوں گے، جس کے اندر یہ رائج ہو رہے ہیں۔ اعمال اور روات عمل کے پیچیدہ سلاسل کے پتا چلانے عوام کی ذہنی حالت کے سمجھنے اور اس کے کہ یہ ایک خاص خیال سے کیونکر متاثر ہوں گے، اور علاوہ بریں اتنے واقعات واطلاعات کے مالک ہونے کے مساوی ہے، جس کے لئے ایک فرد واحد کے دماغ میں مشکل ہی سے جگہ ہو سکتی ہے۔ اگر کسی نے موجودہ صدی کی تاریخ کے متعلق اس کے آغاز کے وقت کسی حد تک صحت کے ساتھ پیشین گوئی کی ہوتی تو اس کو خود سائنس کی رفتار، اکابر ارباب فکر کے طرز وروش اور عالم کے تعقلات کا لوگوں کے تخیل پر اثر، کے متعلق پیشین گوئی کرنی ہوتی اور طبقات کے علائق میں بے حساب سلاسل تغیرات کا پتہ چلانا ہوتا، اور زندگی کی مادی شرائط پر ان تمام تغیرات کے نتیجے کو متعین کرنا ہوتا۔ کسی خامی یا غلطی سے

ممکن ہے کہ کوئی اہم نکتہ نظر انداز ہو جائے مختصر یہ کہ تاریخ کے ایک مختصر سے دور کے متعلق مختصر طور پر پیشین گوئی کرنے کے لئے ایسی عقل کی ضرورت ہے جو سقراط سے اسی قدر تفوق رکھتی ہو، جتنی کہ سقراط کی عقل ایک لنگور کی عقل پر تفوق رکھتی ہے۔ بلکہ ہم تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جتنی عقل ترقی یافتہ ہوگی، اتنی ہی نتائج کے متعلق پیش بینی میں دشواری ہوگی۔ لہذا انسانی قوتوں کی ترقی کے لئے ایک قسم کی فطری حد ہے۔ کیونکہ جتنی جتنی قدیم مسائل کے ساتھ نبرد آزما ہونے میں عقل کی قابلیت بڑھتی جاتی ہے اتنی ہی پیش نظر مسائل کی پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے"۔

(۱۷) میں نے ان ملحوظات پر کچھ تو اس لئے بحث کی ہے کہ دشواری کی نوعیت واضح ہو جائے، اور کچھ اس احساس کو مٹانے کے لئے کہ لفظ علم استعمال کرتے وقت میں نے یہ فرض کیا ہے کہ فطرت انسانی کا علم اب یا مستقبل میں کبھی طبیعی علوم کی صحت ویقین تک پہنچ سکتا ہے اسی نتیجہ تک اس طرح سے بھی پہنچ سکتے ہیں کہ علوم کے صحیح وقطعی ہونے کے مدعیوں سے (اگر ان کا وجود ہو) یہ سوال کیا جائے کہ کوئی ایسا دعوی پیش کریں جس میں ایک کامل علم کے مقالوں کا وثوق ہو، یا کم از کم اس قسم کے دعاوی کو کبھی پیش بینی کی کسی مثال سے ثابت کریں۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ استدلال کے اس حصہ پر کوئی شدید اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ اور نسبتہً قطعی نتائج پر غور کرنا زیادہ ضروری ہے۔ ہم نے مختصراً اس زمین کا جائزہ لے لیا ہے، جس پر ہمیں اپنی عمارت کھڑی کرنی ہے اور اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ یہ اس قدر کمزور اور ناقابل اعتبار ہے کہ کسی مستحکم عمارت کے بوجھ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اب ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے، کہ ان تمام استنباطات کے بعد بھی کوئی بھروسے کے قابل جگہ باقی رہ جاتی ہے؟ کسی فلسفی تعمیر کے لئے ہم کس قسم کے وثوق کو معیار قرار دے سکتے ہیں؟

قابل حصول نتائج

(۱۸) جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سب کے بعد یہ تسلیم کرنا پڑیگا (جیسا کہ میں دوران بحث میں تسلیم کر چکا ہوں) کہ

فی الحقیقت ہمارے پاس اپنے ابنائے جنس کے کردار کے متعلق علم کی خاصی مقدار ہے۔ یہ وثوق کہ ہمارے گرد و پیش کے لوگ ہماری بعض توقعات کے مطابق عمل کرینگے، ہمارے تقریباً ہر کردار کا لازمی جزو ہوتا ہے۔ اب میں لندن میں اسطرح سے مسلح نہیں رہتا جس طرح کہ وحشی ممالک میں رہتا ہوں۔ کیونکہ مجھے اس امر کا اتنا ہی یقین ہے کہ آنے جانے والے مجھے گزند نہ پہنچائینگے، جتنا کہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ مکان میرے سر پر نہ گریں گے۔ میں اپنی کل دولت کامل بھروسہ کے ساتھ ساہوکار یا وکیل کو سونپ دیتا ہوں اگرچہ میں یہ بھی جانتا ہوں کہ بد معاملہ لوگ بھی ہوتے ہیں، مگر یہ خطرہ اتنا نہیں ہے، کہ میرے کردار کو متاثر کر سکے۔ میں اس مسلہ پر اسی وثوق کے ساتھ عمل کرتا ہوں کہ مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں جس وثوق کے ساتھ اس مسلہ پر عمل کرتا ہوں، کہ لندن کا پل گذرنے والی خلقت کے بوجھ کا متحمل ہو سکیگا۔ مجھے اس امر کے متعلق اسی طرح سے شک نہیں ہے کہ ڈاڑھ کا درد یا جگر کی شکایات انسان کی مسرت کو کم کر دیتے ہیں، جس طرح سے کہ اس کے متعلق شک نہیں ہے کہ پتھر کو انسانی معدہ ہضم نہیں کر سکتا۔ علاوہ بریں اس قسم کا علم بعض اوقات امتیاز کے نہایت ہی اعلیٰ مرتبے پر پہنچ جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ کا تمثیل نگار قلب انسانی کو جانتا ہے۔ وہ اس سے اس طرح سے واقف نہیں، جس طرح سے کہ حکیم کیمیاوی مرکب کے اجزا سے واقف ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے علم کے ظاہر کرنے کیلئے نظریات کا ایک سلسلہ قائم نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے نتائج پر باب یا نظم نہیں لکھ سکتا لیکن وہ محسوس کر سکتا ہے اگرچہ بیان نہیں کر سکتا کہ ایک خود غرض یا جوان مرد سیرت کا شخص خاص حالات میں کیونکر عمل کریگا۔ ہماری ہمدردیوں پر جو اس کو اقتدار ہوتا ہے، وہ اس کی پیش بینیوں کی صداقت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لہذا یہ اس حد تک ہوتا ہے کہ ہم بھی اس کی نقل کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح سیاست دان یا وکیل جو اپنے حریف کے ہر لفظ اور ہر اشارہ پر نظر رکھتا ہے، ان کے احساسات اور سیرت کے متعلق اکثر ایسے

نتائج اخذ کرتا ہے، جو حیرت انگیز طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ بعض ایسے اصولوں پر حد سے زیادہ وثوق رکھتا ہو، جو اکثر اوقات کامل طور پر صحیح نہیں ہوتے، اور ناقابل خطا تو کبھی ہوتے ہی نہیں۔ وہ ان کو علٰحدہ علٰحدہ کر سکتا ہے، اور مجموعی طور پر ان کو دینا کے علم پر حاوی سمجھتا ہے۔ اگرچہ اس قسم کے آدمیوں میں سے ہوشیار ترین، مدبر، درباری، وکیل، اقرار کرنے والے لاتعداد غلطیوں کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ مگر اس قسم کے امور کے متعلق استدلال کرنے کی قابلیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کا کوئی علم ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ جس صحت سے مختلف اشخاص سیرت کا اندازہ کرتے ہیں، اسکی وجہ شاید یہ ہو، کہ ان کے پاس حکم لگانے کے مضمر و نہفتہ قوانین ہوتے ہیں جو قطعی طور پر بیکار نہیں ہوتے ہیں؛

(۱۹) اس طرح جو علم فرض کیا گیا ہے، بہ اعتبار کیفیت اس میں اور حکمی علم میں فرق نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم ایک ہی قسم کا ہوتا ہے۔ اور جوں جوں علم متعین و قطعی ہوتا جاتا ہے یہ رفتہ رفتہ حکمی حالت تک آتا جاتا ہے۔ یقین کے اعتبار سے ہم اس علم میں جس کو حکمی کہتے ہیں، اور اس غیر متعین اور آوارہ گرد علم میں مشکل سے امتیاز کر سکتے ہیں۔ ایک نہایت ہی مبہم دعوے یقین کا باعث ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بہت سے ممکن مفروضات کو خارج کر دیتا ہے۔ میں یہ نہیں جانتا کہ ایک انسان کتنے دن زندہ رہے گا۔ مگر مجھے اس امر کا یقین ہے کہ وہ ہزار سال زندہ نہ رہیگا۔ اگر مجھے یہ معلوم ہو کہ فلاں شخص بزدل ہے تو گو میں قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ کس شے سے ڈر جائیگا۔ لیکن اس امر کا مجھے یقین ہے کہ یہ غضبناک اڑنے والے اژدھے کو دیکھ کر یقیناً بھاگ جائیگا۔ مگر کتنا ہی یقینی علم کیوں نہ ہو، اس وقت تک یہ غیر حکمی نوبت پر رہتا ہے، جب تک کہ دعوی اس نوعیت کا ہو کہ میں قطعی طور پر ان شرائط کا تعین نہ کر سکوں جن میں کہ یہ صحیح ثابت ہو گا۔ میرا یہ یقین کہ میں جس کشتی میں قدم رکھنے والا ہوں وہ میرے بوجھ کو سہار سکے گی، اس یقین سے زیادہ نہیں ہے کہ ایک ماں اپنے بچے کو ڈوبنے سے بچانے کی کوشش کریگی۔

دونوں صورتوں میں جزئی واقعہ کے متعلق میرا علم ان واقعات سے ایک معمولی اندازہ کر لینے پر مبنی ہے، جو اس وقت میرے سامنے ہیں۔ میں اپنے ذہن میں واقعات کا اعادہ کرتا ہوں اور ممکن ہے کہ میرا ذہن ان کا صحت کے ساتھ اعادہ کر سکے۔ مگر فرق یہ ہے کہ کشتی کے بارے میں اس کے تیرنے اور ڈوبنے کی عام شرائط کو اسی صحت کے ساتھ بیان کر سکتا ہوں جس کو مطلق کہہ سکتے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ نتیجہ کشتی کے وزن اور پانی کے وزن میں عدم مطابقت ہونے اور دیگر ایسے شرائط پر مبنی ہے، جن کی تعین و تحقیق ہو سکتی ہے۔ مگر ماں کے متعلق میں اس قسم کا دعویٰ نہیں کرتا۔ میری نفسیات ان جذبات کی کوئی معقول تحلیل نہیں کر سکتی، جو عمل میں آتے ہیں۔ اور نہ میرے پاس ان کی شدت کے اندازہ کرنے کا کوئی پیمانہ ہے۔ ایسی مائیں بھی ہوتی ہیں جن کو اپنی اولاد سے محبت نہیں ہوتی۔ اور میں نہیں کہہ سکتا کہ معمولی احساس پیدا ہونے کے لئے کس قسم کی خلقی حیثیتوں اور کسبی تربیت کی ضرورت ہے۔ پس اگرچہ میرے یقین کی قوت کسی خاص حالت میں ممکن ہے کافی ہو، مگر ایک محکم تعمیم کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ میں جانتا کہ یہ اصول کبھی کبھی غلط ہو جائیگا مگر میں نہیں جانتا کہ کب غلط ہو گا۔ لہذا اگر میں ایسا عام اصول دریافت کرنا چاہوں جو کبھی غلط نہو، اور جس کے تحت جزئی واقعہ آ جائے، تو مجھے کامیابی نہیں ہوتی۔ ممکن ہے میں اپنی لاعلمی کی بنا پر اہم شرائط کو نظر انداز کرتا ہوں اور غیر اہم کو اہم سمجھتا ہوں میں کشتی کے ڈوبنے یا تیرنے کی توجیہ کسی ایسے نظریہ کے حوالہ سے کرتا ہوں جن کو صاحب حکمت کسی نہ کسی وجہ کی بنا پر اٹل اور غیر مشروط طور پر صحیح مانتا ہے۔ مگر میں اس اصول میں کہ مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں اس قدر صحت و صداقت نہیں پاتا، کیونکہ اس کے اندر جو استثناء اور حدود ہیں، وہ کسی ایسے اصول کے تابع ہیں جس کا ہنوز علم نہیں ہے۔ لہذا اعلیٰ درجے کا یقین اس دعویٰ کو حاصل ہے، کہ سب نہیں بلکہ اکثر مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں

(۲۰) اب بیشتر عملی اغراض کے لئے یہ نتیجہ بالکل کافی و وافی ہے اور

ہیں اُس یقین کی تائید ہیں، جو اِس سے ظاہر ہوتا ہے نظریۂ استقراء کی کتابوں کا حوالہ دونگا۔ بہرحال اس کے اندر ان اعتقادات میں سے جن پر ہم ہرروز و ہر ساعت اعتماد کرتے ہیں ایک موجود ہے۔ لیکن جس دشواری کا میں نے ذکر کیا ہے وہ ایسی ہے جس کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب ہم انسانی کردار کے متعلق کوئی علمی نظریہ قائم کرتے ہیں اور جو اخلاق کے تمام تجربی نظامات کو ہمیشہ پیش آتی رہتی ہے کیونکہ علمی استدلال کرنے والے کو صرف یہی ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے کہ اشیا کی صورت اس طرح پر ہے بلکہ یہ بھی ثابت کرنا چاہیئے کہ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتی۔ اس سے میری یہ مراد نہیں ہے کہ اس کو ان قوانین کے اولی استخراج پیش کرنے کی ضرورت ہے جن کی وہ تحقیق کر رہا ہے۔ جو کچھ میں کہہ چکا ہوں اس سے یہ بالکل واضح ہے، کہ کم از کم نفسیاتی تحقیقات میں تو یہ ناممکنات کا مطالبہ کرنے کے مساوی ہے۔ مگر اسے اس سوال کا کچھ نہ کچھ تو جواب دینا چاہیئے کہ اشیا کی یہ صورت کیوں ہے۔ جب تک اس کی تعمیم مظاہر کے معمولی طرز عمل کے متعلق دعوے کے مساوی ہوتی ہے، اس وقت تک ہم کو اس سے قانون حاصل نہیں ہوتا۔ یہ ہم کو یہ نہیں بتاتی کہ کن حالات میں اصول صحیح رہیگا، یا اس کے انحراف سے کیا نتائج مرتب ہونگے۔ مفروضہ صورت میں ہم جذبات کے علمی نظریے تک صرف اس صورت میں پہنچ سکتے ہیں جب انسان ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ (خواہ کتنے ہی مبہم طریق پر کیوں نہو) مادری محبت کے شرائط کیا ہیں؟ اس کی عدم موجودگی کون سے عضوی تغیرات کو مستلزم ہے۔ یہی سوال کسی مستحکم نفسیات نہ ہونے کی وجہ سے اس قدر دشوار بن گیا ہے۔ محض اس واقعے کو بیان کر کے کہ ہمارے تجربے کے مطابق محبت مادری ایک اصول ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا محض عارضی بیہودہ رسم ہے یا کوئی ایسی شے ہے جو بغیر کسی مادی فرق کے موجود و مفقود ہو سکتی ہے، یا اسکے برعکس یہ ایک ایسا جذبہ ہے جس کی جڑیں فطرت انسانی کے اندر بہت دور تک گئی ہیں، اور اس کے جدا کرنے سے کل عضوی نظام میں نہایت اہم تغیرات

ہونے لازمی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس پہلے اور سطحی امتحان سے فطرت انسانی ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ استعدادوں کا محض ایک مجموعہ ہے جو ایک وقت میں ایک صورت اختیار کرتی ہے، اور دوسرے وقت میں دوسری صورت لیکن جس سے حکمی تحقیق کے لئے کافی ہموار زمین نہیں ملتی؛

(۲) فی الحال یہ دریافت کئے بغیر کہ کس حد تک یہ نتیجہ کسی اخلاقی نظام کو متاثر کرتا ہے، یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ بعض اوقات اس دشواری کو مشاہدے کے حلقہ کو وسیع کر کے، یا اس کی صحت کو بڑھا کر بھی کم کیا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ کردار کے واقعات کا تعین ہو سکتا ہے۔ اور تعین بھی بہت صحت کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ گو ہم مادری محبت کی نفسیات کی نسبت بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، مگر ہم اس کا حساب لگا سکتے ہیں کہ مقررہ مدت کے اندر کتنی مائیں اپنے بچوں کے قتل کی مرتکب ہوتی ہیں۔ اور ہم اس سے پیش گوئی کر سکتے ہیں، اتنی ہی مدت میں آئندہ کتنی مائیں اپنے بچوں کے قتل کی مرتکب ہونگی۔ ان واقعات کے بھروسے پر ہم نفسیاتی مشکلات جبر و اختیار کی مابعد الطبیعیاتی پیچیدگیوں کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے پاس خارجی حقیقت کی ایک قطعی بنیاد ہے، جس سے کہ کم از کم بہت سے ضروری معطیات بہم پہنچ جاتے ہیں۔ میں ایک لمحہ کے لئے اس قسم کے عمل کی اہمیت کو کم نہیں کرنا چاہتا ہوں لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس سے ہمارے مسئلہ کے حل میں کچھ بہت زیادہ مدد نہیں ملتی۔ اس قسم کے مشاہدات سے جو عام حقیقت منکشف ہوتی ہے، وہ ایسی ہے جس کو ہم تسلیم کر چکے ہیں۔ مثلاً یہ ثابت ہے کہ جو مائیں اپنے بچوں کو مار ڈالتی ہیں، ان کو آبادی کے ساتھ ایک مقررہ نسبت ہوتی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے (جیسا کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں) کہ معاشری حالات جیسے بھی ہوں تناسب یہی رہتا ہے، اس تب شک نہیں کہ ہم ایک نہایت چونکا دینے والی حقیقت سے دوچار ہونگے۔ مگر در اصل یہ ثابت نہیں ہوتا اور اعداد شمار کی تحقیقات کی غایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ہرگز درست نہیں ہے۔ جو کچھ کہ ثابت

ہوا ہے اس کو ہم نے اپنے استدلال میں پہلے ہی تسلیم کر لیا تھا۔ اور وہ یہ ہے ایک ہی قسم کے حالات میں (جن میں خارجی حالات اور قومی سیرت دونوں داخل ہیں) کردار انسانی متغیر ہوگا۔ یہ قانون استمرار سے فطرت ہے، جس کو ہم اپنے استدلالات میں پہلے فرض کر چکے ہیں۔ اعداد وشمار کی تحقیقات سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس قدر ہم نے فرض کیا ہے حالات اس سے زیادہ غیر متغیر ہوتے ہیں۔ یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، کہ ان معاملات میں ہمارے قیاسات کم وبیش غلط ثابت ہوتے ہیں. لیکن ہمارا مسئلہ اس سے ماوراء ہے قتل اولاد کے واقعات کی تعداد کا اس لئے شمار کرتے ہیں کہ ہم کو اس قانون کے دریافت ہو جانے کی توقع ہوتی ہے، جس کے مطابق یہ تعداد متغیر ہوتی ہے کہ یہ آبادی کی کثرت اس کی راحت یا مصیبت اس کی تہذیب یا وحشت پر کس طرح مبنی ہے۔ بدقسمتی سے جن واقعات کی ہم نے عددی صحت کے ساتھ تحقیق کی ہے وہ ہم کو اور مشکلات میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ ہم ایک نہایت ہی پیچیدہ سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اور اختلاف استلزامی کا طریقہ استعمال کر رہے ہیں۔ فرض کرو کہ معلوم ہوتا ہے کہ قتل اولاد کی تعداد ایک مقام اور ایک زمانے میں اور زمانوں کی نسبت زیادہ ہے۔ اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ اس کی زیادتی کی کیا وجہ ہے۔ اور ہم کو فوراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ متعلقہ شرائط کی تعداد اتنی زیادہ اور اس قدر پیچیدہ ہے کہ ہم مشکل ہی سے پہلے کی نسبت آگے بڑھ سکتے ہیں۔ ایک نسل کے مذہبی اعتقادات اس کے معاشری انتظامات اس کی مادی خوشحالی اور اس قسم کے اسباب اثر رکھ سکتے ہیں اور عموماً ہمارے پاس مفروضات قائم کرنے کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا جن میں سے ہر ایک بحث ومباحثہ کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس امر کے متعلق یقیناً شک کیا جا سکتا ہے، کہ اس طریقہ سے کسی قرین صحت نظریہ کی طرف ذہن منتقل ہوا ہے۔ یا اس کے ذریعہ سے کوئی نظریہ پایۂ ثبوت کو پہنچا ہے۔ جب ہم اس امر پر غور کرنے

ہیں کہ کسی ایسی شے میں جو حکمی غور و فکر کے لائق ہو، کسی نئے خاصے کے دریافت کرنے کے لئے کس قدر کثیر و مختلف اختبارات کے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہماری معاشرۃ انسانی کے متعلق حکمی اختبارات کرنے کی قوت کتنی محدود ہے، تو یہ بات کچھ قابل تعجب بھی نہیں رہتی۔ فی الحقیقت دشواری اس قدر بڑی ہے کہ طرق تجربی کے قابل ترین علم برداروں نے متفقہ طور پر اس کوشش کو ناممکن العمل قرار دیکر ترک کردیا ہے

(۲۲) بعض اوقات انھوں نے اس مشکل کا ایسے طریقے سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی معاشیات سے مثال ملتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ جب طرق بلا واسطہ کا استعمال عملی طور پر ممکن نہیں ہوتا، تو ہم بعض حقائق کا انکشاف بالواسطہ طریق پر بھی کرسکتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ معاشیات اس مفروضہ پر مبنی ہوتی ہے، کہ انسانوں کے لئے دولت کی خواہش ایک محرک ہوتا ہے۔ اور یہ ایسے نتائج کو مستلزم ہے جو اس حد تک صحیح ہیں، جس حد تک کہ یہ مسلمہ صحیح ہے۔ بس اپنے استنباطات کو واقعات مشاہدہ کے مطابق پاکر ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کس حد تک ہمارے اولیں مفروضات قرین صحت تھے۔ مگر سمجھیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعوی صحیح نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علماے معاشیات یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تجارتی معاملات میں اکثر لوگ یونڈیرگنی کو ترجیح دیتے ہیں مگر اس کے بعد وہ یہ بھی فرض کر لیتے ہیں، کہ انسان اُن تمام جذبات سے متاثر ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ صلح و آشتی کے ساتھ رہ سکتے ہیں، باہم تعاون اور ایک دوسرے کے معاملات پر اعتماد کرسکتے ہیں۔ ان امور سے دولت کی خواہش کے علاوہ بھی بہت کچھ مترشح ہوتا ہے (مثلاً احترام ملکیت) جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں وہ تمام پیچیدہ ضوابط مضمر ہیں، جو دولت کی خواہش کو اسطرح ظہور میں آنے سے روکتے ہیں، جس کا اظہار انسانوں کے ایک دوسرے کا گلا کاٹنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ لہذا اگر یہ علم علم کہلانے کا مستحق ہے، تو یہ ایسے نتائج پیش کرسکتا ہے، جو اس وقت تک صحیح ہونے

ہیں، جب تک کہ موجودہ نظام یکجا رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ نظام بیشمار جبلتوں عقیدوں اور اس قسم کی چیزوں پر مبنی ہوتا ہے، جو ایک معاشیاتی کے دائرۂ عقل سے قطعاً باہر ہیں۔ لیکن نظام بدل سکتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ازمنۂ تاریخی میں ایسے اعمال کے پیدا ہو جانے کی بنا پر بدل چکا ہے، جن پر معاشیاتی کسی قسم کی روشنی نہیں ڈال سکتا۔ اس طرح اس کی معاشرتی نظاہر کے کسی سلسلہ سے بحث کرنے کی قوت نہایت ہی تنگ حدود کے اندر محدود ہوتی ہے۔ بلکہ میرے نزدیک تو اس کا تعلق معاشری نظام کے مختلف اجزا کے خارجی اور میکانیکی علائق سے ہے، اور حیاتی نشو ونما کے اصول سے نہیں ہے۔ معاشیاتی اس قسم کے سائل کی تو نہایت سہولت کے ساتھ تحقیق کر سکتا ہے، جیسے کہ کسی نئے محصول کے مقرر کرنے یا تجارت کے آزاد کر دینے کے نتائج ہیں۔ وہ یہ دکھا سکتا ہے کہ جب تک موجودہ نظام بر قرار ہے تو دولت کن راستوں سے دورہ کرتی ہے۔ لیکن جیسے ہی وہ اس سے آگے بڑھتا ہے، اس کے سامنے وہی قدیم مشکلات آجاتی ہیں۔ مثلاً وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ آبادی کی زیادتی کے یہ معنی ہیں، کہ ہر شخص کو دولت کا کم حصہ ملے، یا یہ کہ اگر مزدوری کی شرح بڑھیگی تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ کارخانہ دار کو منافعہ کم ہوگا۔ تھوڑے عرصہ کیلئے اور یہ فرض کر لینے کے بعد کہ اس کے ساتھ کوئی معاشری تغیر نہوگا، تو ممکن ہے کہ اس کے نظریہ پر کوئی اعتراض وارد نہو سکے۔ لیکن اگر ہم یہ دریافت کریں کہ آبادی کے محدود کر دینے یا مزدوری کی شرح کے اچانک بڑھ جانے کا درحقیقت کیا نتیجہ ہوگا، تو ہمیں اور نہایت ہی اہم سوالات دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیا فراست کی زیادتی کے یہ معنی ہونگے کہ عام توانائی کم ہو جائیگی۔ کیا اس سے ایسے اعمال کا اختیار کرنا متصور ہوگا، جو قومی اخلاق اور قومی صنعت وحرفت کے لئے مہلک ہوتے ہیں۔ کیا مزدوری کی زیادتی شراب خواری میں اضافہ کا باعث ہوگی یا کفایت شعاری دبیں انداز کے لئے محرک ہوگی۔ اگر ایسا ہوگا تو کن حدود

کے اندر، اور کن نتائج کے ساتھ۔ یہ مسائل بھی لاتعداد اخلاقی معاشرتی مذہبی مسائل کو مستلزم ہیں، جن کا اس قسم کا معاشیاتی کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اگر وہ ان کا جواب نہیں دے سکتا، تو پوری طرح پر معاشیاتی مسائل بھی حل نہیں کر سکتا۔ یہ ملحوظات کسی خاص تشویق کے علٰحدہ کرنے اور اس کے نتائج پر غور کرنے کی مفروضہ کوشش کے رائگاں ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہیں۔ فرد اور معاشرتی نظام کے مختلف عناصر کے مابین جو عمل اور ردِ عمل ہوتے ہیں، وہ اس قسم کی تمام کوششوں کو بے سود کر دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشیاتی انھیں قوتوں کو غیر متغیر و مستقل ماننے پر مجبور ہوتا ہے، جن کو اجتماعیاتی ہر وقت متغیر ماننے پر مجبور ہے، اور جن کے باہمی علائق اس کی تحقیق کا اصل موضوع ہیں اور اس طرح پر معاشیاتی تحقیق کے نتائج جو بجائے خود کتنے ہی قیمتی کیوں نہوں، ایک محدود حلقہ کے اندر مقید ہو جاتے ہیں؛ اور معاشیاتی انھیں امور، کو مسلّم مانتا ہے جن کی ہم کو تحقیق کرنی ہے۔

(۲۳) لیکن اسی اثنا میں اس واقعہ کا اثبات کہ اس قسم کے قوانین کی تحقیق ہو سکتی ہے، اگرچہ ان کی مفہوم میں مبالغہ سے کام لیا جائے، بلاشبہ علمی طرق کی ترقی میں بہت مفید ہوا ہے۔ ان کے بیان کرنے سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ اگرچہ غلط فہمی پر مبنی ہے، مگر اس سے ان کی حقیقی قیمت ظاہر ہو جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کو جبری نظریّے کا موئید سمجھا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر قتل کی واردات کی تعداد مستقل ہے اور قاتل جرائم کی مقررہ فہرست کے پورا کرنے کی کوئی خواہش نہیں رکھتے تو جو یکسانی مشاہدے میں آتی ہے، کسی نامعلوم عامل پر مبنی ہوگی۔ تقدیر ہر سال انسانوں کی ایک خاص تعداد کو منتخب کرکے یہ حکم دیا کرتی ہوگی، کہ اپنے ہمسایوں کے گلے کاٹ ڈالو۔ یہ خیال اس وقت ٹھیک ہو سکتا ہے، جب اس امر کا بھی دعوی کیا جائے کہ معاشرتی حالت جیسی بھی ہو اس تعداد میں فرق نہیں ہوتا۔ یہ معمّا اس واقعہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ ایک طرف تو اس امر کا دعویٰ

کیا جاتا ہے کہ وارداتوں کی تعداد کی باقاعدگی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واردات ایک دوسرے پر براہِ راست اثر کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ ظاہر ہے کہ مفروضہ حالتوں میں ہر شخص اپنے ہمسایہ سے بالکل علیحدہ ہو کر عمل کرتا ہے۔ اگر وارداتوں میں اس قسم کا تعلق ہو کہ ہر کامیاب قتل ایک خاص نسبت سے قتل کے میلان کو کم کر دیتا ہے، تو قتل کے مقررہ واقعات میں کوئی بات حیرت کے قابل نہ ہوتی۔ مثلاً فرض کرو کہ ظالموں کی ایک محدود تعداد ہوتی جو باہم متحد ہو جاتے، اور ایک کے قتل سے باقی سب اپنی زیادہ شدومد سے حفاظت کرنے لگتے۔ مگر یہ کہدینا کچھ دشوار نہیں کہ اس قسم کی یکسانی ایسی حالت میں بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب ہر واقعہ بجائے خود بعض مقررہ اسباب کا نتیجہ ہو۔ ایک ماں اپنے بچے کو اس لئے قتل نہیں کرتی کہ کسی اور ماں نے اپنے بچہ کو قتل کر دیا تھا اور نہ ایک کے اس لئے اندھا بچہ پیدا ہوتا ہے، کسی اور کے اندھا بچہ پیدا ہوا تھا۔ لیکن یہ تعداد اس وقت تک غیر متغیر رہیگی، جب تک کہ ان کے محرک اسباب یکساں ہوں گے اور یکساں مادے پر عمل کرینگے۔ اگر بعض تندرستی کے منافی اسباب مستقل طور پر موجود رہیں، تو جو بیماریاں ان سے پیدا ہونگی، وہ بھی مستقل طور پر موجود رہینگی۔ جہاں کہیں ایسی دلدل ہوگی جس کی رطوبت وہیں سڑتی ہو، وہاں جاڑے بخار کی بھی ایک خاص مقدار ہوگی اور (جیساکہ بعض فلاسفہ کہتے ہیں) عذاب دوزخ کے اعتقاد کی بھی خاص مقدار ہوگی، یہاں تک کہ ایک چھال کے خواص کا انکشاف دونوں خرابیوں کو دور کر دے۔ اب وہ اسباب جو قتل کا باعث ہوتے ہیں، اس قدر ظاہر اور بادی نہیں ہیں مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ وہ اس طرح سے مقرر و مستقل بھی نہیں ہیں حقیقت یہ ہے کہ معاشرت ایسا نظام ہے جس کی فطرت میں مختلف طبقات کے علائق اور تقسیم میں ایک طرح کا استقلال پایا جاتا ہے۔ اس میں ہر شخص اس مجموعی عمارت کا کوئی خاص حصہ ہے، جو اینٹ اور لکڑی کے بجائے گوشت اور خون کی بنی ہوئی ہے۔ لیکن جو اس سے کسی طرح

کم مستحکم و استوار نہیں ہے۔ اس میں امیروں غریبوں وکیلوں مذہبی آدمیوں ساہوکاروں کی ایک مقررہ تعداد کی گنجایش ہوتی ہے۔ اس عمارت میں ترمیم ہوسکتی ہے اور رفتہ رفتہ ترمیم ہوتی رہتی ہے۔ مگر اس میں تغیر بتدریج بھی ہوسکتا ہے کیونکہ ہر تغیر کسی نہ کسی حد تک کل جسم کی تنظیم جدیدا ور عمل اور ردعمل کے ایک پیچیدہ نظام کو مستلزم ہوتا ہے۔ معاشری جسم میں بھی اسی طرح بے قاعدہ اور اچانک تغیرات نہیں ہوسکتے، جس طرح کہ انسانی جسم میں نہیں ہوسکتے۔ اگرچہ اس کی تنظیم خارجی طور پر اس قدر نمایاں نہیں ہوتی۔ اور یہ بات اسی طرح سے حیرت کے قابل نہیں ہے، کہ ایک طویل مدت تک جانور ایک ہی قدو قامت کے پیدا ہوتے رہیں۔ جب تک یہ صورت حال رہیگی، اشخاص کی تقریباً ایک مقررہ تعداد، ایک ہی طرح کی جسمانی وذہنی حالت میں رہیگی اور ایک ہی طرح کے اسباب و تحریصات ان پر عمل کرینگے۔ اس لئے پھر ایسی خفیف یکسانیاں پیدا ہوجائینگی، جو ہم کو اس وقت تک حیرت کے قابل معلوم ہوتی ہیں جب تک کہ ہم ہر آدمی پر انفرادی طور پر غور کرلیتے ہیں، اور اس کو اس کے ہمسائے سے علحدہ خیال کرتے ہیں؛ لیکن جو اس حد تک کامل طور پر سمجھ میں آجاتی ہیں جس حد تک کہ ہم ان کو ایسی داخلی یکسانیوں کے فطری نتائج خیال کرتے ہیں، جو معاشری ساخت کی بنا پر ہوتی ہیں۔ درخت کے ہر سالمہ کو بجائے خود، نہایت ہی پیچیدہ قوتوں کا کھلونا خیال کرو تو تم کو اس امر پر حیرت ہوگی ہر سال درخت میں اتنی ہی پتیاں اگتی ہیں لیکن جب تم اس بات کو یاد کرو گے کہ ہر سالمہ ایسے جسم کا جزو ہے، جو چند باہمی علائق سے وابستہ ہے تو تمھاری حیرت کافور ہوجائیگی۔ اور یہ بات اس نسبتہً مبہم و نامعلوم جسم پر بھی صادق آتی ہے جس کو معاشرۂ انسانی کہتے ہیں؛

(۲۴) لہذا کردار انسانی کے متعلق ہمارے قیاسات محض اوسط نتیجہ کے دعوی نہیں ہیں۔ اگر مجھے یہ معلوم ہو کہ لاٹری میں ننانوے ہند سے تو خالی ہیں اور ایک پر انعام ہے تو مجھے اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ سو میں سے ایک کو انعام ملیگا۔ اگرچہ مجھے اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ یہ کونسا ہوگا۔ اس کو میں

صرف اس وقت جان سکتا ہوں، جب مجھے ٹکٹوں کی تقسیم اور لوگوں کے ہاتھوں کی حرکات کا علم ہو، جس سے میں مطلقاً واقف نہیں ہوں۔ اکثر معاشرتی مظاہر کے متعلق بھی مجھے اسی قسم کا علم ہوتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ نادار آدمیوں کا ایک حاشیہ ضرور ہوتا ہے جو معاشرۃ کے دامن سے وابستہ رہتا ہے۔ انعامات کی ایک مختصر تعداد ہے، جس کو سب سے زیادہ سرگرم کار یا خوش نصیب حاصل کریگا، اور درمیانی جگہوں کی ایک تعداد ہے جن میں باقی کو باہمی دباؤ سے تقسیم کر دیا جائیگا۔ لشکر میں اتنے افسر اتنے غیر سرکاری اور اتنے ساتھ لگو ہیں اگرچہ میں یہ نہیں جانتا کہ ایک خاص آدمی کونسی جگہ لیگا۔ ایک معاشرۃ کے افراد اپنے آپ کو بعض مقررہ حالات کے مطابق کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جس طرح کہ لوہا سانچے میں پڑ کر سانچے کی شکل اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ فرد کی بظاہر بے قاعدہ حرکات میں ایک رابطہ علی مضمر ہوتا ہے۔ معاشری کشمکش کمزور کو ایسی جگہ ٹھونسے دے رہی ہے، جہاں خوراک کی کمی سب سے زیادہ محسوس ہوتی ہے، اور چوری نہایت ہی دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ مختلف طبقات کے دباؤ سے سیرت کا تعین بیشمار بالواسطہ طریقوں پر ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ انسان کم و بیش یکساں ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے ایک اوسط کے قریب ہوتے ہیں۔ مگر معاشری عضو کے پائندہ حالات ان کو ہر وقت ہزار ہا طریق سے تعلیم دیتے رہتے ہیں۔ اسطرح سے کردار کے ثانوی یا ماخوذ قوانین بھی ہوتے ہیں، جو ان شرائط کے تابع ہوتے ہیں اور ایسی یکسانیاں پیدا کرتے ہیں، جو انفرادی خصوصیات کے تغیر سے متاثر نہیں ہوتے۔

۴۔ معاشری ارتقا کا نظریہ

۲۵۔ اس حقیقت کا ذکر بہ اعتبار اپنے مواد بلاشبہ ایک قدیم حقیقت ہے، کامل تحقق و ادراک کہ معاشرۃ محض ایک مجموعہ ہی نہیں ہے، بلکہ ایک عضوی نشوونما ہے اور یہ ایک ایسا جسد ہے جس کے قوانین کا انفرادی سالمہ سے علٰحدہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے، جدید فلسفہ کا ایک نہایت ہی ممتاز مسلہ ہے، اور اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا ہمارے پیش نظر مسئلہ

سے کیا تعلق ہے۔ اس امر کو واضح طور پر تسلیم کر لینے سے (کیونکہ اس کو ہمیشہ ایک طرح سے تسلیم کیا گیا ہے) کہ معاشرۃ اس قسم کی عضوی پیداوار ہے اور اس کے خواص کا علیحدہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے جو ان افراد کی سیرتوں سے براہ راست مستنبط نہیں ہو سکتے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتی ہے، ہم کو بیان کردہ مشکلات سے نجات نہیں ملتی۔ کیونکہ قوانین کا وجود تسلیم کرنے سے ہم کو یہ تو معلوم نہیں ہوتا کہ وہ قوانین کونسے ہیں۔ اور نہ اس سے کسی حالت میں بھی کسی ادنی نظریہ کے امکان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ کسی عضوئے کے مطالعہ سے پہلے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ایسا ہے اور اس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ معاشرہ کی ان اقسام کے علاوہ، جن سے کہ ہم واقف ہیں اور بھی بہت سی ہو سکتی ہیں، اور جن کا مختلف حالات میں تحقق ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی اس امر کا مدعی ہو کہ کسی دوسرے سیارے کے باشندوں میں تولید و تناسل کا بالکل مختلف طریقہ ہے، اور یہ کہ وہاں مرد و عورت کا امتیاز نہیں ہے، تو میری سمجھ میں تو نہیں آتا کہ اس کی کس طرح تردید کی جائیگی۔ ان حالات میں کل معاشری نظام بالکل مختلف اصولوں پر ترتیب پائیگا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ معلوم کرلنے کی آرزو کر سکتے ہیں کہ اس عمارت کے مختلف حصے کیونکر باہم ایک دوسرے کو ظاہر کر لتے ہیں یعنی اگر ہمارے سامنے کل ہو تو ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ ایک خاص حصہ جس طرح سے ہے، اس کے خلاف نہ ہو سکتا تھا۔ یہ نتیجہ گو بہت زیادہ اولوالعزمانہ نہیں ہے، مگر حکمی اغراض کے لئے خاصہ تشفی بخش ہوگا۔ میں اس کا کوئی ادلی ثبوت نہیں جانتا بلکہ اپنی نسبت تو میں کہہ سکتا ہوں کہ میں کسی ایسے ثبوت کا تعقل بھی نہیں کر سکتا جس سے ایسے انسان کی ضرورت ثابت ہو جائے کہ اس کے اتنے ہی اعضا ہوں اور معدہ پھیپھڑے قلب ٹانگیں وغیرہ کی ضرورت ثابت ہو جائے۔ تاہم موجودہ حالات میں یہ ثابت کر سکتا ہوں کہ انسان کے جسم کا ہر حصہ اس کے کل جسم کیلئے نہایت ہی مفید ہے اور کم وبیش ان شرائط کو بھی متعین کر سکتا ہوں (مگر اسی

مفروضہ پر) جو اس کے لئے اپنا کام انجام دینے کے واسطے موزوں ترین ہیں۔ پھر اس سلسلہ نے جس پر ہم غور کر رہے ہیں نہ اس قابل بنایا ہے کہ آئندہ تاریخ کی نسبت پیشین گوئی کر سکیں اور نہ (اگر جو کچھ کہ میں کہہ چکا ہوں وہ صحیح ہے) اس سے یہ بات قابل فہم ہوئی ہے کہ اس قسم کا علم کبھی حاصل ہوسکیگا؟

(۲۶) اس نظریے کے تسلیم کرلنے سے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے؟ پہلا فائدہ تو صرف یہ اقرار ہے کہ قوانین ہونے ضروری ہیں۔ اور ممکن ہے معاشری نشو ونما کے ایسے قوانین دریافت ہوسکیں، جو ہماری تحقیق سے متعلق ہوں، لیکن جن کو گذشتہ طرق تحقیق نے نظر انداز کر دیا ہو۔ جبتک استدلال اس سلسلہ کے مطابق ہوا ہے، کہ معاشری مظاہر کی تشفی بخش توجیہ ان کے انتہائی اجزائے ترکیبی کا علٰحدہ علٰحدہ مطالعہ کرکے ہوسکتی ہے، اس وقت تک بعض نہایت ہی اہم اصول نظر انداز ہوتے رہے ہیں۔ اگر ہم جسم کا یہ فرض کرکے مطالعہ کرسکتے کہ ہر عضو کی قوت وحیات علٰحدہ علٰحدہ ہے، اور اس کے لئے دوسرے سے تعلق ضروری نہیں جو اس کے نشو ونما کے قوانین کو قابل فہم بنا سکے، تو بھی ہم کو محض کل جسم کے وجود تسلیم کرلنے سے بہت کچھ فائدہ ہوتا۔ ایسی صورتیں ہوتی ہیں، جن میں ہم چند اکائیوں کا علٰحدہ مطالعہ کرسکتے ہیں، اور پھر ان سے کل جسم کے خواص مستنبط کرلیتے ہیں لیکن بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ہر جزو کے خواص کل پر اس طرح سے مبنی ہوتے ہیں کہ کل کے خواص کے حوالے کے بغیر ان کا سمجھنا ناممکن ہوتا ہے۔ اگر کردار انسانی کے مسائل درحقیقت دوسرے عنوان کے تحت آتے ہوں اور اگر اس کے ساتھ ہی ہم ان کو پہلے عنوان سے منسوب فرض کریں، تو ظاہر ہے کہ ہم بعض اہم شرائط کو نظر انداز کردینگے۔ غلطی کی علامت یہ ہوگی کہ چونکہ ہم نے بعض اہم قوانین ناظمہ کے حوالہ کو نظر انداز کر دیا ہے اس لئے ہمیں اپنے معطیات کا کچھ حصہ بے قاعدہ معلوم ہوگا۔ اور اس کی محض یہ وجہ ہوگی کہ ہم نے ان شرائط کی طرف توجہ نہیں کی ہے، جن سے ان کا درحقیقت تعین ہوتا ہے۔ استدلال کی اس نوبت پر میرا بیان مبہم ہونا

ضروری ہے، مگر آئندہ چلکر میں اس کے واضح کرنے کی کوشش کرونگا۔
یہ بات تو میں ابھی کہے دیتا ہوں کہ اس مسئلے سے ان واقعات کو، جو ہمارے سامنے ہیں نئی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ واقعات جن کو یہی نہیں کہ ہم پہلے بلا توجیہ چھوڑ دیا کرتے تھے، بلکہ مسئلے کے انتہائی اور ناقابل توجیہ مسلمات میں شمار کیا کرتے تھے، وہ ممکن ہے ان اصول کے نہایت ہی اہم منظہر ہوں جن کی ہمیں تحقیق کرنی ہے۔ اُن علوم نے جو منتظم اجسام سے بحث کرتے ہیں، نظریۂ ارتقا کے اکثر واقعات کو، جو بظاہر نہایت ہی معمولی معلوم ہوتے تھے، نہایت ہی اہم بنا دیا ہے۔ جس واقعہ کو پہلے اختراق فطرت یا قابل توجیہ حلقہ سے کسی خاص مخلوق کا یونہی سا حوالہ دیکر نظر انداز کر دیا کرتے تھے وہ اب عضوی زندگی کی گذشتہ شرائط کے متعلق سلسلۂ شہادت کی نہایت ہی اہم کڑی ثابت ہوتا ہے۔ اسیطرح اجتماعیاتی تحقیقات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بظاہر معمولی اور بے قاعدہ دستور جن کا مطالعہ بعض مشاہدین کے نزدیک بے صرف استعجاب تھا قدیم معاشری حالتوں کی ایک موثر مثال ہوتا ہے۔ جو بات استثنائی خصوصیات پر صادق آتی ہے، وہی نسبتہً معاشرتی نظام کی نسبتہً مستقل خصوصیات پر صادق آتی ہے۔ اب میں اس بات کو سمجھ سکتا ہوں کہ ایک دعوی جو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ علیحدہ علیحدہ ر داست کے معمولی طرز عمل کو ظاہر کرتا تھا، جب اس پر ایک ایسے دعوے کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، جو ایک پائیدار جسم کی ایک صفت کو بیان کرتا ہے تو درحقیقت ایک بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ نظریۂ ارتقا اس واقعے کو ظاہر کرتا ہے، کہ ہر عضویہ خواہ معاشری ہو یا انفرادی اپنے ماحول کے مابین لامحدود سلاسل تطابقات کے نتیجہ کو ظاہر کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہر ایسا جاندار یا جانداروں کا مجموعہ جس سے نسل یا معاشرت بنتی ہو دراصل ایک بڑے نظام کا جزو ہوتا ہے۔ یہ چند ایسی قوتوں کے مسلسل عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہمیشہ عام توازن قائم رکھنے میں اپنے آپ کو بدلتی رہتی

اور اپنی از سر نو تنظیم کرتی رہتی ہیں۔ اِس بنا پر ہر مستقل خاصہ کسی عارضی مشابہت کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ عضویتے اور اس کی مستقل شرائط زندگی کے مابین ایک مطابقت کو ظاہر کرتا ہے۔"

(۲۷) لہذا کہا جا سکتا ہے کہ عالم اور اس کے تمام باشندوں کی تاریخ نہایت ہی عظیم الشان مسئلہ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس کو اگر حل کر سکتا ہے، تو ایسا وجود حل کر سکتا ہے جس کو قدرت سے نہایت ہی غیر معمولی قوتیں ملی ہوں اور کسی خاص لمحہ میں اس کو معطیات کا بھی علم ہو جائے۔ اور وہ ان تمام غایت درجہ پیچیدہ قوتوں کی گتھیوں کو سلجھا سکتا ہو، جن میں تصادم و تعاون ہوتا رہتا ہے، اور ان کے نتائج بھی کا اندازہ کر سکتا ہو۔ ہمارے لئے جو نظام کے نہایت ہی چھوٹے جزو ہیں، اس قسم کی کوشش کا ناممکن ہونا بالکل عیاں ہے۔ ہم مسئلہ کو زندہ رہ کر حل کرتے ہیں، یا یہ کہ ہم مسئلہ کے اپنے چھوٹے سے حصے کو حل کرتے ہیں۔ ہم کل کے سمجھنے یا یہ دریافت کرنے کے قطعاً نا قابل ہیں کہ اس قسم کے معطیات کیوں ہیں، اور عمل کی آئندہ نوبتیں کیا ہونگی لیکن جب ایک بار ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں، کہ مسئلہ حل ہو رہا ہے تو ہم دیکھتے کہ جو واقعات ہمارے سامنے ہیں، وہ خود ایک حد تک جواب دے رہے ہیں۔ خود ہماری زندگیاں جواب ہیں۔ اس طرح سے ہم بعض نتائج ان معنی کو غیر اولی طور پر تسلیم کر کے حاصل کر سکتے ہیں جن میں تاریخ کا ارتقا فی الحقیقت مسئلہ کا حل ہے۔ اگر ہم اس سوال کے اچھی طرح سے پیش کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں، تو ہمیں اس کا جواب واقعات پر لکھا ہوا نظر آئیگا۔ نظریۂ ارتقا کے قبول کرلنے سے نقطۂ نظر میں جو تغیر واقع ہوتا ہے اس کی حقیقی نوعیت یہ ہے۔ یہ ہمیں بتاتا ہے کہ فطرت سے سوال کرنے کا کیا طریقہ ہے۔ جب ہم کو تجاذب کے قوانین کا علم ہو جاتا ہے، تو ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ سیاروں کا بیلچی شکل میں حرکت کرنا لازمی ہے۔ اگر ہم کو قانون تجاذب کا مطلق علم نہوتا، یا اس کے اثرات کا حساب نہ کر سکتے، اور ہم کو محض یہ معلوم ہوتا کہ اس قسم کا کوئی قانون ہے، اور یہی قانون ہے، جو عمل کر رہا ہے، تو ممکن تھا کہ

ہم یہ نتیجہ نکال سکتے کہ ہلیلجی نما حرکت اس قانون کے عمل کا لازمی نتیجہ ہے۔ کہتے ہیں کہ سیارے ہمیشہ مرکب تفرقی مساواتوں کے حل میں مصروف رہتے ہیں۔ یہ ہم کو چند خاص مسائل کا جواب دیتے ہیں، جن کو کوئی انسانی دماغ اس قسم کے تجربہ کے بغیر پوری طرح نہیں سمجھ سکتا۔ اسی قسم کا حل اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ انسانی زندگی کے مظاہر سے ملتا ہے، اور جب ہم اس حقیقت کو پوری طرح تسلیم کر لیتے ہیں، کہ ایک مسئلہ حل ہو رہا ہے، ہمیں صرف اس کی عام ماہیت و شرائط کے سمجھنے کی ضرورت رہ جاتی ہے، تاکہ ہم جواب کے معنی کے متعلق بعض اہم (گو وہ محدود ہیں) نتائج تک پہنچ سکیں، جن کو بلا تکلف حکمی کہا جا سکے۔ یہ اس معنی کر کے حکمی نہیں ہیں کہ ان سے ہم کوئی کمی یا قطعی ضابطہ دستیاب ہو جاتا ہے۔ مگر یہ اس قدر حکمی ہو سکتے ہیں کہ یقینی اور قابل تصدیق ہوں ۔

۵ - اخلاقیاتی مسئلہ

۲۸- اس کو مختصراً ہم اس خاص مسئلے پر منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مسئلہ اخلاق کی حکمی صورت دریافت کرنے کا ہے، یا بہ الفاظ دیگر یہ دریافت کرنے کا کہ جس حد تک یہ سائنس کے قابو میں آسکتا ہے) کہ اخلاقی عواطف کی عام خصوصیات کیا ہیں۔ جو دشواری ہم کو پیش آئی تھی، وہ یہ تھی کہ تمام انسانی جبلتیں بظاہر بے قاعدہ متغیر رہنے والی قسم کی تھیں۔ ہم ایک عام حقیقت کے طور پر یہ تو کہہ سکتے تھے، کہ لوگوں میں معمولاً فلاں فلاں قسم کے احساسات ہوتے ہیں، مگر معطیات کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ہم مزید نتائج اخذ نہ کر سکتے تھے۔ یہ کہنے کی ہمارے پاس بظاہر کوئی وجہ نہ تھی کہ انسانوں میں جو جذبات و احساسات ہیں اس سے بالکل ہی مختلف قسم کے جذبات و احساسات ان میں نہ ہونے کی کیا وجہ ہے ایک اعتبار سے تو یہ دشواری رفع ہوتی معلوم نہیں ہوتی ہے، یا کم از کم خالص حکمی نقطۂ نظر سے اس کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اب میں یہ تو دریافت نہیں کرتا کہ کس حد تک اس کو بعض ماورائی یا مابعد الطبیعیاتی اصول کو فرض کر کے رفع کیا جا سکتا ہے۔ لیکن

جس تعقل کی میں نے ابھی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے اس سے یہ ظاہر ہوسکتا ہے، کہ جب ہم انسانوں کو اعمال توافق و تطابق کے طویل سلاسل کا نتیجہ مانتے ہیں، جو یا تو افراد پر عمل پیرا ہوتے ہیں یا معاشرۃ پر، تو ہمیں یہ معلوم کرنے کی کیونکر توقع ہوسکتی ہے، کہ جبلتوں کا کوئی خاص مجموعہ بعض مستقل حالات کے مطابق ہے، اور عضویہ کے ایک حصہ سے دوسرا حصہ کیونکر منصور ہوسکتا ہے یا کل کے موجود ہونے سے اس کے واقعات کا تعلق کیونکر مستنبط ہوتا ہے اور اس طرح سے تمام نظام کیونکر ایک ساتھ وابستہ ہے۔ ہم اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کرسکتے ہیں، کہ اخلاقی جبلتیں معاشرۃ انسانی کے عام نظام میں کیا کام انجام دیتی ہیں، جو اس دنیا کے وسیع تر نظام کا ایک جزو ہے، جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ یہ ہم کو ایسے دعوے کی طرف لوٹا لاتا ہے جس سے کہ میں نے آغاز کیا تھا۔ کیونکہ بلاشبہ یہ تو ظاہر ہی ہے کہ اخلاقی اعتقادات کا تغیر جو ہمارے سامنے ایک بڑی دشواری کی صورت میں آیا تھا، حل طلب مسئلہ کا ایک جزو ہونا چاہئے۔ ہمیں چند ایسی مختلف و متضاد آرا پر غور کرنا ہے، جو یکساں قابلیت کے اشخاص کی ہوں۔ اور نہ ان کے بین بین کوئی رائے قائم کرنی ہے جن میں سے بعض سے بلا وجہ غور کرنے سے انکار کردیا گیا ہو۔ ہم کو دریافت یہ کرنا چاہئے، کہ ان آرا، کا کیا باعث ہے، جو یقیناً اس سے بہت مختلف ہوگا، جو ان آرا کے صاحب اپنے ذہن میں سمجھے تھے۔ ارتقاء رائے کل ارتقا کا ایک جزو ہے۔ ممکن ہے مزید تحقیق فکر کے بعد یہ معلوم ہو کہ جو آرا، بظاہر باہم بالکل متضاد و معلوم ہوتی ہیں، جب ان پر پوری طرح سے غور و فکر کیا جائے تو ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوں جو مختلف حالات میں مختلف اشخاص کے پسند خاطر ہوئے ہوں۔ یقین کا حقیقی قانون غلط و صحیح ہر قسم کی آرا کی توجیہہ کرے گا۔ اگر اخلاقی عواطف کا ارتقا ایسا کام ہے جس میں متعدد اذہان نے متعدد نسلوں میں اتحاد عمل کیا ہے، تو ظاہر ہے کہ جو آرا، کسی خاص زمانہ میں تھیں وہ کسی نہ کسی صورت میں اس کے مماثل ارتقائی دور کے مطابق ہونگی۔ اور تغیر و اختلاف بے قاعدہ معلوم

نہ ہوگا بلکہ اس سے ایک عام قانون کی تائید ہوگی ؛

(۲۹) آئندہ ابواب میں ان عام دعاوی کو زیادہ صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔ لیکن ایک بات مقدمہ کے طور پر بیان کر دینی ضروری ہے، جس کی اہمیت کے محسوس کرنے پر میں مجبور ہوا ہوں۔ چونکہ مجھے علمی نقطۂ نظر سے آغاز کرنا ہے جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، پس ظاہر ہے کہ مجھے ابتداءً واقعات مشاہدہ سے بحث کرنی ہوگی۔ یعنی مجھے ان اخلاقی عواطف سے لبطور ایک تاریخی واقعے کے بحث کرنی ہوگی، جن کا دنیا میں اثر رہا ہے۔ اور پھر یہ دریافت کرنا ہوگا کہ یہ عام عمل ارتقا میں کیا کام انجام دیتے ہیں۔ لہٰذا ابتداءً مجھے ان اخلاقی اصول سے کوئی تعلق نہ ہوگا، جو ماورائی ملحوظات سے مستخرج ہوتے کے مدعی ہیں، یا بغیر کسی جزئی واقعے کے خالص منطق سے مستنبط ہیں۔ اس امتیاز پر پوری طرح سے تو یہاں بحث نہیں کی جا سکتی مگر اس کے متعلق کچھ نہ کچھ کہہ دینا ضروری ہے، کیونکہ مجھے یقین ہے کہ اس سے غفلت بہت کچھ ابہام اور غلط فہمی کا موجب ہوتی ہے۔ اس بات کو میں مسلم سمجھتا ہوں کہ خواہ کسی نظریے کو لو معیاری اور واقعی اخلاق میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ کسی خاص معاشرۃ میں اصولاً متعدد معیار ہوتے ہیں ایک تو وہ معیار ہوتا ہے جس کی کلیساؤں اور گرجاؤں میں تعلیم دیجاتی ہے، اور یہ ہمیشہ اس کے مطابق نہیں ہوتا جو واقعۃً ہماری پسندیدگی کو متعین کرتا ہے۔ ایک وہ ہے جو سب سے زیادہ مہذب طبقہ میں رائج ہوتا ہے۔ اور ایک سب سے زیادہ گنوار طبقہ کا معیار ہوتا ہے۔ ایک وہ ہوتا ہے جسکو اعلیٰ درجے کے فلسفی پسند کرتے ہیں، اور ایک وہ ہے جو حد سے زیادہ تنگ خیال کو اچھا معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔ ان میں عام طور پر فرق تسلیم کیا جاتا ہے افادی یہ کہتا ہے با اخلاق ہونا باعث مسرت ہے۔ مگر وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مسرت کا اندازہ کرنے میں عموماً بہت غلطی ہوتی ہے۔ اس کا حریف یہ کہتا ہے کہ اخلاقی اصول کا خالص عقل سے استنباط ہو سکتا ہے، مگر وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ اکثر لوگ خالص استدلال میں بہت کمزور ہوتے ہیں۔ شاید وہ ضمیر کی آواز کی طرف

رجوع ہوتا ہے۔ مگر وہ اس کا مدعی نہیں کہ آواز ضمیر کی غلط ترجمانی نہیں ہوسکتی۔ اس فرق کو سب تسلیم کرتے ہیں مگر معمولی طور پر جس طرح سے اس کو تسلیم کیا جاتا ہے، وہ بہت غلط کا باعث ہے۔ ہر شخص یہ خیال کرتا ہے کہ میرا اخلاق ہی صحیح ہے۔ اور معمولی معیار جس حد تک کہ اس سے منحرف ہے غلط اور بد اخلاقی ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ تمھارا اخلاق غلط ہے بلکہ اس کو اخلاق ہی تسلیم نہیں کرتا۔ مجھے فی الحال اس انداز گفتگو پر اعتراض نہیں ہے۔ لیکن ممکن ہے یہ غلط فہمی کا باعث ہو جائے۔ مثلاً ایک اخلاقی تو یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون متغیر ہوتا رہتا ہے اور دوسرا یہ کہتا ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا۔ باایں ہمہ ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد ایک ہی ہو اور بعض اوقات ہوتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے دونوں یہ تسلیم کرتے ہوں کہ مروجہ قانون متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اس بات کو دونوں تسلیم کرتے ہوں کہ اگر لوگ بہتر استدلالی ہوتے یا وہ مسرت کا زیادہ اچھی طرح سے اندازہ کرسکتے، تو یہ قانون مقرر ہوتا۔ تغیر واقعی قانون سے منسوب کیا جاتا، اور عدم تغیر معیاری قانون سے۔ اسی طرح سے یہ سوال کہ قرین اخلاق کیا ہونا چاہئے (اگر میں اس ترکیب کو استعمال کرسکتا ہوں) اکثر اس سوال کے ساتھ مخلوط کیا جاتا ہے کہ واقعاً قرین اخلاق کیا ہے۔ بین الاقوامی قانون کے متعلق جو مختلف مباحث ہوتے رہتے ہیں وہ اس غلط کی مثال ہیں، جب ایک مصنف یہ کہتا ہے کہ فلاں دستور کی کل اقوام کو پابندی کرنی چاہیے، وہ فوراً یہ دعوی کردیتا ہے کہ یہ قانون ہے۔ وہ اس سے ایک قسم کا بالقوہ وجود منسوب کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ واقعاً یہ عمل پیرا نہیں ہے۔ اس کا حریف اس کے قانون تسلیم کرلنے سے انکار کرتا ہے کیونکہ وہ یہ نام صرف ان قوانین پر استعمال کرتا ہے جن پر واقعاً عمل ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ یہ تسلیم کرلنے پر آمادہ ہو کہ اس کو قانون ہونا چاہئے۔ اسی قسم کی غلط فہمی کا زستائیت کے اکثر مسائل کے متعلق پریشان کرتی ہے۔ مثلاً ہم یہ پوچھتے ہیں کہ ایسے کردار کے متعلق کیا حکم لگانا چاہیئے جو دراصل تو خطا ہے، مگر صورتاً صواب معلوم ہوتا ہے، یا یہ کہ جو اس اخلاقی قانون کے تو مطابق ہے جس کو فاعل تسلیم کرتا ہے، مگر

صحیح اخلاقیت کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کو چھوڑ دیتا ہے اور صدق دل سے اس کا قائل ہے کہ شادی کی پابندی دوامی نہ ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے واقعات اکثر پریشان کن ہوتے ہیں۔ اور فی الحال مجھے صرف اس قدر کہنا ہے کہ ابہام زیر بحث سے پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے اگر صائب سے مراد ہماری وہ ہو جو معیاری قانون کے مطابق ہو اور اگر معیاری قانون سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ ازدواجی تعلق کبھی فسخ نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے کہ اس کا فعل صائب نہ تھا۔ مگر ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا اس کا حقیقی اصول کو تسلیم نہ کرنا اس کے کردار کو بہتر یا بدتر بناتا ہے؟ آیا ایسا شخص جو جان بوجھکر قانون شکنی کرتا ہو اس سے بہتر ہے یا بدتر ہے جس سے نادانستگی میں قانون شکنی ہو جاتی ہو؟ یہ میرے نزدیک اس سوال کے مساوی ہے کہ بہ حیثیت مجموعی کونسا آدمی حقیقی اخلاقی قانون کی زیادہ تر پابندی کریگا؟ اور یہ ایسا سوال ہے کہ جسے علمائے نفسیات کو براہ راست مشاہدے سے طے کرنا چاہیئے۔ اس کے برعکس اگر صائب سے ہماری مراد اصل اخلاقی قانون کی مطابقت ہو، جو فی الحال کسی خاص زمانہ میں رائج ہے، تو اب صرف یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ آیا اس قانون کے مطابق ازدواجی تعلق فسخ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اب اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ نیا اصول جس کے مطابق وہ شخص عمل کرتا ہے، مسلمہ اصول سے بہتر ہے یا بدتر۔ اور یہ اس سوال کے مساوی ہے کہ آیا یہ معیاری قانون کا جزد ہو گا یا نہیں پس یہ مسئلہ لازمی طور پر پیچیدہ ہے لیکن اس وقت یہ اور بھی پریشان کن ہو جاتا ہے، جب ہم نے لفظ اخلاقی کے معنی پہلے سے متعین نہیں کئے ہوتے کیونکہ ممکن ہے کہ ایک اعتبار سے تو وہ شخص برسر حق ہو اور دوسرے اعتبار سے برسر خطا ہو۔

(۳۰) جہاں تک ممکن ہو اس ابہام سے بچنا چاہیئے۔ اس لئے میں پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ جب تک میں اس کے خلاف کہہ نہ دوں اس وقت تک اخلاقی قانون سے واقعی و مروجہ قانون کے مطابقت

سمجھی جائے۔ اخلاقی قانون میرے نزدیک اصول کا وہ مجموعہ ہے جس کا کسی خاص معاشرۃ کے اندر واقعاً احترام کیا جاتا ہو۔ اور اس سے معمولی پسند یدگی و ناپسند یدگی اس حد تک متعین ہوتی ہو کہ اس کو کردار کے متعین کرنے میں ایک موثر قوت سمجھا جائے آئندہ چلکر یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہوگا، کہ اس کا معیاری قانون سے کیا تعلق ہے۔ میں نے اس بات کو اس لئے توضیح کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ کل تحقیق میں چند ابہامات بھی غلط فہمی کا بہت کچھ باعث ہو جاتے ہیں۔

باب (۲)

نظریۂ محرکات

(۱) مسئلہ

(۱) ظاہر ہے کہ اخلاقی مسئلے کو جب اس طرح سمجھا جائیگا، تو اس کا نفسیات و اجتماعیات سے نہایت ہی قریبی تعلق ہونا ضروری ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی بنیاد ایسی کمزور زمین میں رکھنی ضروری ہے، جہاں عقل سلیم کے مبہم دعاوی کو حکمی انجماد حاصل نہیں ہوا۔ نہایت ہی سادہ اور ابتدائی دعاوی کو پریشان کن ابہام سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ہم روزمرہ کی زندگی میں زبان سے لیکر کسی دعوی کو تسلیم کر لیتے ہیں جو عملی اصول کے طور پر کافی کام دے جاتا ہے۔ جب ہم اس کو قطعی تحقیق کی اغراض پر استعمال کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ یا حد سے زیادہ کا مدعی ہے یا حد سے کم کا۔ یعنی یہ یا تو بہت بڑے ابہام کا موجب ہو جاتا ہے یا ایک ناقابل انکار حقیقت کو ایک ظاہری غلطی میں دھکیل دیتا ہے۔ ہم دسترخوان کی چھری سے موشگافی کی کوشش کر رہے ہیں۔ لہذا ہمیں اپنے ابتدائی قدموں کو بغور دیکھنا چاہیئے اور کچھ ایسے دعاوی کا پتہ لگانا چاہیئے، جو بظاہر بالکل واضح اور بے ضرر ہوں۔

(۲) ہمیں کردار انسانی سے بحث کرنی ہے، جس حد تک کہ انسان ایک مادی شے ہے، اس کا کردار جس حد تک کہ اس کو کردار کہہ سکتے ہیں خالص میکانیکی شرائط سے متعین ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ وہ با احساس وجود ہے یا جس حد تک کہ وہ ایک ناطق وجود ہے، اس کے احساس اور قوت نطق کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ہم کو ابھی سے دشواری کا احساس ہونے لگا ہے نطق و احساس کے تعلق کا کیونکر تعقل کریں اور حسیاتی و میکانیکی قوتوں کے تعلق کو کیونکر سمجھیں؟ چونکہ ان الفاظ کو ہم کسی ایک یا دوسرے معنی میں سمجھتے ہیں، اس لئے ہم اپنے آپ کو کسی ایک سرے کی طرف مائل ہونے پر مجبور پاتے ہیں جس پر تمام اخلاقی نظریات مرتکز ہو جاتے ہیں جن اصول کی صراحت کر چکے ہیں ان کے مطابق ہمیں حکمی اور ان کی تہ میں جو مابعد الطبیعیاتی مسائل مضمر ہیں ان میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل کا ہمری غرض سے کوئی تعلق نہیں ہے مثلاً میں مادیت اور تصوریت کی بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ مادیتی انسان کو ایک مشین سمجھتا ہے، جس کو میکانیکی قوتیں چلاتی ہیں۔ اور اس کے نزدیک یہی حقائق ہیں شعور کو وہ ایک بیکار و زائد ناظر سمجھتا ہے۔ اس نظریئے کی صحت پر کسی قسم کی گفتگو کئے بغیر میں اس بات کو فرض کئے لیتا ہوں کہ لذات و آلام کردار انسانی کو متاثر کرتے ہیں۔ یعنی انسان اس لئے کھاتے ہیں کہ ان کو بھوک لگتی ہے، اس لئے مارتے ہیں کہ ان کو غصہ آتا ہے، اور اس لئے سنجیدہ تجاویز پر عمل کرتے ہیں کیونکہ ان کو دنیا کی نوعیت اور اپنے افعال کے نتیجہ کے متعلق بعض یقین ہوتے ہیں۔ مادیتی کا اگر جی چاہے اور اس سے ہو سکے تو وہ یہ ثابت کرے کہ تمام مذکورہ اعمال کا ایک میکانیکی پہلو ہوتا ہے یعنی بھوک بعض ایسے عضوی تغیرات کے مطابق ہوتی ہے، جو بعض عضوی تغیرات کو مستلزم ہوتے ہیں۔ اور جو ان تسویقات کو جو نظام عصبی سے آتی ہیں ایسے پیامات میں بدل دیتے ہیں، جن سے مختلف اعضائے جسمانی میں میکانیکی تغیرات کا تعین ہوتا ہے۔ بہر حال ان میکانیکی تغیرات کی نوعیت کے متعلق ہم بالکل لاعلم ہیں۔ اور ممکن ہے کہ ایک مدت تک

ایسے ہی رہیں۔ اور بہر حال ان کے ایک طرح بیان کرنے سے (جس طرح سے کہ میرا استدلال داعی ہے) یہ تو نہ ہوگا یہ دوسری طرح بیان نہ ہوسکیں گے۔ یہ دعویٰ کہ بھوک انسان کو کھانے پر مجبور کرتی ہے ایک حقیقت کو ظاہر کریگا، اب اس سادہ دعوی سے مادی نقطۂ نظر سے جو بھی کچھ ظاہر ہو۔ انتہائی حقیقت ممکن ہے بالکل ہی مختلف ہو، مگر کم از کم یہ نظریہ واقعات کو سادگی اور صفائی کے ساتھ بیان تو کرتا ہے اور میرے خیال میں یہ ہمیشہ اس طرح سے بیان کر سکے گا۔ ممکن ہے اگر مادیت کے مخالف تصوریت کے نظریہ کو اختیار کریں، اور کسی بکسی اعتبار سے ان میکانیکی وحدتوں کا انکار کردیں جن کو دماغ معدہ اور خوراک کہتے ہیں، تو بھی یہی صادق آتا ہے۔ ممکن ہے یہ محض حسوں کے گچھے ہوں۔ مگر مذکورہ دعوی ان کے باہمی عمل کے متعلق ایک ایسے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو صحیح رہیگا۔ ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ اس قسم کا سب سے عام ضابطہ کونسا ہے، جو تحقیق میں آسکتا ہے؟

(۲) جذبات کردار کے متعین کرنے والے عنصر کی حیثیت سے

(۳) خالص مابعد الطبیعیاتی حلقے سے نکلنے کے بعد ہم کو پھر ہوشیاری کے ساتھ اپنے قدموں پر نظر ڈال لینی چاہئے۔ میں نے کہا ہے کہ کردار کا تعین احساس سے ہوتا ہے۔ ہم الم سے بھاگتے ہیں۔ اور لذت کی تلاش کرتے ہیں۔ زندگی تکلیف و مصیبت کو کم سے کم کرنے اور مسرت کو مضبوطی کے ساتھ گرفت میں رکھنے کی ایک مسلسل جد و جہد ہے۔ ہر شئے جو حصول مسرت میں مدد معاون ہوتی ہے، خیر اور اچھی ہوتی ہے۔ اور ہر وہ شئے جو الم و مصیبت کا باعث ہوتی شر اور بری ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ان لفظوں کے کوئی اور قابل فہم معنی قرار نہیں دئے جا سکتے۔ بعض اذہان کو یہ دعوے بدیہی معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار تناقض کا ارتکاب کئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ان کے ثابت کرنے میں وہی دشواری پیش آتی ہے جو ان تمام ابتدائی نظریات کے ثابت کرنے میں آتی ہے، جن کے لئے ہم کو شعور کی بلا واسطہ شہادت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ لیکن ان کے بیان کرنے میں ایسے دعوے

کر چکا ہوں جو منطقی دور کے مرادف معلوم ہوتے تھے۔ اور شعور کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کو، دراصل عقل عوام یا غیر معقول تعصب سے رجوع ہونے کی کوشش قرار دیکر رد کیا جا سکتا ہے۔ تاہم میں یہ فرض کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ یہ دعاوی کسی نہ کسی اعتبار سے صحیح ہیں۔ اور میں یہ مفروضہ اسی بنیاد پر قایم کرتا ہوں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور جو یہ ہے کہ درحقیقت کوئی مابعد الطبیعیاتی اس امر سے انکار نہ کریگا کہ یہ حقائق کا اظہار کرتے ہیں۔ اگرچہ ممکن ہے کہ وہ اس امر کا انکار کردے کہ یہ انتہائی حقائق کو ظاہر کرتے ہیں۔ اب حقیقی سوال صرف یہ ہے کہ کس معنی میں یہ صحیح ہیں۔ جس کسی کے کبھی دانت میں درد ہوا ہے (بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شخص جس کو کبھی کوئی حس ہوئی ہے) اس امر سے انکار نہ کریگا کہ وہ اس قسم کے آلام سے بھاگتا اور لذات کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم ان سادہ دعاوی کے معمولی انتقادات کی جانچ کریں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ نقاد اس قسم کے دعاوی کا اس قدر انکار نہیں کرتے جتنا کہ وہ ان کی بعض تفسیرات کا انکار کرتے ہیں جو اس میں نامعلوم طور پر کسی اور زیادہ قابل اعتراض دعویٰ کو داخل کر دیتی ہیں ؛

(۴) مثلاً یہ اکثر تسلیم کیا جاتا ہے کہ الم اس فعل سے جو پر الم ہوتا ہے باز رکھتا ہے اور لذت ایسے فعل کی جانب جو باعث لذت ہو کھینچتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ اس امر سے انکار کیا جاتا ہے کہ محض الم ہی باز رکھتا ہے۔ اور لذت ہی جذب کرتی ہے۔ ہم آگ یا چاقو سے پیچھے ہٹتے ہیں مگر ممکن ہے کوئی اور محرک ہمارے فطری خوف پر غالب آجائے۔ پس اس دوسرے محرک کی کیا نوعیت ہے۔ از روے استدلال یہ کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے، جو لذت والم کے مابین مقابلہ کا موجب ہوتی ہو، جس کے کوئی احساس مساوی ہو اور لہذا جو اسی قسم کی قوت کو ظاہر کرتا ہو۔ کیا فی الحقیقت یہ بات اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی نہیں ہے کہ یہ بھی لذت والم ہی ہوتا ہے۔ شرم یا نفرت کا خوف شہید ہونے والے کے دل سے آگ کے خوف کو مٹا دیتا

ہے۔ تو کیا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شرم و نفرت بھی مولم ہیں۔ اور بعض لوگوں کے لئے جسمانی تکلیف سے زیادہ مولم ہوتے ہیں۔ لذت و الم بہ اعتبار نوعیت کے نسبتاً بلند ہو سکتے ہیں، مگر پھر بھی ہوتے تو یہ لذت و الم ہی ہیں۔ تو صحیح نظریہ یہ ہے کہ ایک جذبہ کسی ایسی شئے سے مغلوب نہیں ہو سکتا، جو اس سے بالکل مختلف ہو۔ بلکہ دوسری قسم کے جذبے ہی سے مغلوب ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس دعوے کا ابطال نہیں ہو سکتا۔ بہ اس دعوے سے انکار نہیں ہے، کہ جذبہ صرف جذبہ ہی سے محدود ہو سکتا ہے۔ یا بعض اوقات اس نتیجے کو یہ ظاہر کر کے نظر انداز کیا جاتا ہے یہ نہیں کہ لذت و الم کردار کو متعین نہ کرتے ہوں، بلکہ کردار کا تعین لذت و الم کے اندازہ کرنے کے بعض طریقوں سے نہیں ہو سکتا۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے ایک شخص مٹ جانے کے مقابلہ میں عمداً پُر الم زندگی کو ترجیح دے۔ اور ایسا کرنے میں ظاہر ہے کہ وہ مولم حس کی زیادتی کو اختیار کرلے گا۔ لیکن اگر زیادہ غور سے دیکھیں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے، کہ مٹ جانے کی توقع اس وقت آئندہ مصیبت کی توقع سے زیادہ مولم تھی۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا گمان بہت غالب ہے مٹ جانے کے خلاف جو جبلت عمل کرتی ہے، وہ اس قدر قوی ہوتی ہے کہ آئندہ آلام کا تمثل اس پر غلبہ نہیں پا سکتا۔ شاید اس سے یہ ثابت ہو جائے یہ جبلت احمقانہ ہے، مگر اس امر سے کس کو انکار ہے، کہ ہم میں احمقانہ جبلتیں بھی ہوتی ہیں یعنی ایسی جبلتیں جن کی بنا پر ہم تھوڑی سی وقتی لذت کے مقابلہ میں عظیم الشان مستقبل کو قربان کر دیتے ہیں۔ یا ایک سوئے کے اٹھانے کی کوشش کے مقابلہ میں، ہم اپنے لئے برائی اختیار کر لیتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ آنے والی لذت کا اندازہ ہی ہمیشہ ہمارے افعال کا محرک نہیں ہوتا، یا یہ کہ آئندہ لذت کا اندازہ ہمیشہ اپنے مطابق لذت پیدا نہیں کرتا۔ اور اس بات کے تسلیم کرنے میں کسی کو تامل نہ ہوگا۔

(۵) ہم کو ان اعتراضات کا جواب اپنے دعوے کی بہت کچھ ظاہری اہمیت کو قربان کر کے دینا ہوگا۔ ہم اپنے الفاظ کے مفہوم کو اس

وقت تک وسیع کرنے پر مجبور ہیں، کہ جب تک کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ پسندیدہ و غیر پسندیدہ احساس کی ہر ممکن صورت ان کے اندر آگئی ہے۔ اور ہم کو مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ لذت والم ہم کو اس طرح عمل کرنے پر مجبور کر سکتے ہیں کہ آخر کار ہم مسرت کے قربان کرنے اور مصیبت و بدبختی سے ہم کنار ہو جانے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اس سے ایک (اور بعض اعتبارات سے زیادہ اہم) اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہا جاتا کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مسرت ہی تمام کردار انسانی کی اہمیت اصلی کی غایت ہے، تو ہم کونسے زیادہ عقلمند بنجاتے ہیں۔ یہ اس وقت تک لایعنی ہے جب تک کلیتہً صحیح نہ ہو۔ اگر کلیتہً صحیح ہو تو بیکار و معطل ہے۔ یہ ہمیں معلوم ہے کہ لوگ محض مسرت ہی کی خواہش کرتے ہیں، اور یہ کہنا کہ وہ مسرت کی خواہش کرتے ہیں؛ اس کے مساوی ہے کہ وہ جس کی خواہش کرتے ہیں، اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اس معروف استدلال کی قوت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اگر یہ دعویٰ کلی نہ ہو تو محض لایعنی ہوگا۔ اس کے ذیل میں کل انسانوں کی تمام افعال آجانے چاہیں۔ اور یہ ان کی زندگی کے ہر لمحے اور ان کے شعوری محرک کے تمام تر حلقے پر صادق آنا چاہئے۔ یہ ہمارے نفسیاتی اشتہاآت سے خالص ترین جذبات اور عقلی حرکات پر مساوی طور پر درست اترنا چاہیئے۔ جب ہم کھانا کھاتے ہیں، یا مابعد الطبیعیات کے مطالعے میں مصروف ہوتے ہیں، یا بھوکے کو کھانا کھلاتے ہیں، ان سب حالتوں میں مسرت ہماری رہبر ہوتی ہے۔ جب ہم کسی بہت بڑے یا کسی بہت ہی ذلیل محرک کی خاطر اپنی آیندہ مسرت کے تمام توقعات کو برباد کردیتے ہیں، جب ایک گلاس شراب کی خاطر اپنی صحت اور اپنے خاندان کو تباہ کر ڈالتے ہیں، یا حق کے لئے ایک اور فتح حاصل کرنے کی خاطر توپ کے منہ میں جاتے ہیں اس وقت بھی مسرت ہی ہماری رہبر ہوتی ہے۔ جو ڈاز اسکیراٹ اور اس کے آقا کے لئے محض مسرت کی محبت ہی محرک ہونی چاہیئے۔ اسی سے اسٹاٹلز کے اس کردار کی توجیہ ہونی چاہیئے، جو اس سے اپنے رسالے کے ہمراہ ظہور میں آتا ہے۔ اسی سے کیپرہی کے مقام پر ٹیبریس کے کردار کی توجیہ ہونی چاہیئے اسی کیمس کے کردار کی توجیہ ہونی چاہیئے جو اس سے

اپنے غار کے اندر ظہور میں آتا ہے۔ اور اسی سے نیلسن کے کردار کی توجیہہ ہونی چاہیئے، جو اس سے وکٹری کے عرشہ پر ظہور میں آتا ہے۔ یا اولیا شہیدوں، شجاعوں، بزدلوں، عیاشوں، مرتاضوں، صوفیوں، کلبیوں، بخیلوں، مسرفوں، مردوں، عورتوں اور دودھ پیتے بچوں تک کے لئے یکساں طور پر خیر ہونی چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا ایک لچکدار اصول ہونا لازمی ہے۔ کیا یہ اس سے کچھ زیادہ ہوسکتا ہے کہ انسان جس حد تک کہ محرکات کی بنا پر عمل کرتے ہیں، ان کے افعال کے کچھ نہ کچھ محرک ہوتے ہیں؟

(۶) میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ یہ دعویٰ ایسا ہے کہ اگر اس قدر شدت سے انکار نہ ہوا ہوتا تو یہ اس قدر صراحت کے ساتھ بیان کرنے کے لائق نہ تھا مگر یہ خالی خولی دعویٰ نہیں ہے۔ اول تو یہ اس عام نظریہ کو بیان کرتا ہے جس کا پہلے ذکر ہوچکا ہے کہ اور مظاہر مشاہدہ کی طرح سے کردار انسانی بھی اتفاق وقت کا نتیجہ نہیں ہے۔ مگر اس کے علاوہ یہ ایک اور دعویٰ کرتا ہے جس کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر کا دعویٰ کرنا کہ لذت والم کے اعتبار سے کسی شعوری حالت کی کیفیت، اس کی خواہش ہونے یا اس سے ڈرنے کی لازمی شرط ہے، اس امر کے انکار کے مساوی ہے کہ کردار کی شرط کسی ایسی شئے میں پائی جاسکتی ہے، جس کا لذت والم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اس شرط کے اور کہیں بھی تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس لئے ان کی کامیابی کے امکان کا انکار کرنا لازمی ہوگیا ہے۔ یہ کہنے سے کہ عمل کا احساس سے تعین ہوتا ہے، ہم یہ متعین کرنے کے قابل تو نہیں ہوجاتے کہ کونسا خاص احساس سب سے زیادہ موثر ہوگا۔ چونکہ یہ دعویٰ تمام محرکات کے متعلق صحیح ہے اس لئے اس سے مختلف محرکات کے باہمی تعلق پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ نیز یہ ہم کو کردار کی عام نوعیت کے متعلق بھی کسی امید افزا نظریئے تک نہیں لیجاتا۔ لذت والم ایسے لفظ ہیں، جن کی تعریف ناممکن ہے۔ چونکہ یہ سب بڑی جنس کے نام ہیں اور ایسی جنس کے نام نہیں ہیں جو کسی بڑی جنس کی نوع ہو، اس لئے ہم انکی جنس وفصل

کے ذریعہ سے اسی طرح سے تعریف نہیں کر سکتے، جس طرح سے کہ ہم نور و ظلمت موضوع و معروض اور ماضی و مستقبل کی تعریف نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ان کے کیا معنی ہیں۔ اور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہم ان کی عضویاتی شرائط کا تعین کر سکتے ہیں، اور اس صورت میں ہم ایسے دعوے سے، جو فی الحال اپنی حد سے زیادہ عمومیت کی وجہ سے بیکار محض معلوم ہوتا ہے، مفید نتائج کی طرف ترقی کر سکیں گے۔ فی الحال تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ علمائے نفسیات، جذبات اور عقل احساس اور استدلال میں امتیاز کرتے ہیں۔ اور ان کا امتیاز اگر مابعد الطبیعیاتی صحت نہیں تو کم از کم حکمی صحت تو رکھتا ہے۔ ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کردار کا تعین احساسات سے ہوتا ہے اور یہ دعویٰ اسلئے نہیں کرتے کہ ہمیں اس امر کا انکار مقصود ہوتا ہے، کہ اس کا کسی نہ کسی اعتبار سے عقل سے بھی تعین ہوتا ہے بلکہ یہ کہنے کے لئے کہ شعور کی ایسی حالت جو نہ تو مولم ہو، اور نہ لذت بخش، خواہش و نفرت کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اور جس حد تک کہ یہ مولم یا لذت بخش ہوتی ہے، اس حد تک ایک دوسرے کا باعث ہوگی۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات ہمکو معلوم ہو جائیگی کہ یہ نظریہ کتنا ہی مبہم کیوں نہو، مگر اس کا اخلاقی مسئلے سے نہایت ہی اہم تعلق ہے۔ اور اس سے امتیاز زیر بحث پر ہر طرح سے غور کرنیکی ضرورت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ چونکہ (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں) انسان صاحب احساس و صاحب نطق دونوں ہے، اس لئے ہمیں یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ کس طرح سے یہ قوتیں جو ایک دوسرے سے علحدہ ہو سکتی ہیں، یا کم از کم جن میں زبانی امتیاز کر سکتے ہیں، کردار کے متعین کرنے میں اتحاد عمل کرتی ہیں۔ اس تحقیق سے ان مشکلات کا بھی نسبتہً پورا جواب مل سکتا ہے جن کی طرف گذشتہ پیرے میں مختصراً اشارہ کیا گیا ہے۔

(۷) جو علمائے اخلاق ہر قسم کے قابل تصور عمل کی غایت مسرت کو قرار دیتے ہیں، انھوں نے معقول کردار کی سادہ تحلیل کو تسلیم کر لیا ہے۔ قدیم استدلالی کہتے تھے کہ کردار فیصلہ کے آخری فعل کے بعد وقوع میں آتا ہے

اگرچہ لوگ اکثر، بلکہ شاید عموماً بہت زیادہ شعوری پسند کے بغیر عمل کرتے ہیں مگر فیصلہ کا معیاری اور کامل ترقی یافتہ فعل ایسے حکم پر مشتمل ہوتا ہے کہ ایک فعل دوسرے کی نسبت زیادہ مسرت کا باعث ہوگا۔ عقل مسرت کے مختلف مجموعوں کو اپنی ترازو میں تولتی ہے۔ جو مجموعہ بہت زیادہ بھاری ہوتا ہے ارادہ اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ عاقلانہ کردار میں اور محض جبلی کردار میں یہ فرق ہوتا ہے، کہ عاقلانہ کردار میں وسائل کو غایات کے مطابق کیا جاتا ہے، لہذا ایسے طرق کردار پر عمل کرنے کا امکان ہوتا ہے جو گو بجائے خود خوشگوار نہ ہوں، مگر مسرت کے نسبتاً بڑے مجموعے کی امید دلاتے ہیں۔ حیوان ناطق کی خصوصیت یہ بیان کی جاتی تھی کہ یہ فوری تسویق کا غلام ہونے کے بجائے غایات بعید کے مطابق عمل کرتا ہے۔ اب میں اس امر سے تو انکار نہیں کرتا، کہ اس قسم کی اصطلاحات کا اس بنا پر تو استعمال ممکن ہے کہ ان سے واقعات خاصی صحت کے ساتھ بیان ہو جاتے ہیں؛ مگر میرے خیال میں کہ یہ بعض ایسے غلط مفروضات کو باقی رکھتے ہیں، جن کی وجہ سے کل مضمون میں کچھ پریشانی پیدا ہوگئی ہے؛

(۸) ممکن ہے ان میں سے بعض پر ہم کو آئندہ چلکر غور کرنا پڑے۔ فی الحال تو میں یہ کہے دیتا ہوں کہ ابتدا ہی میں اس بیان میں بظاہر ایک نقص معلوم ہوتا ہے۔ اس میں یہ مفروض معلوم ہوتا ہے کہ بعیدی لذت بھی اتنی ہی قوی ہوتی ہے جتنی کہ قریبی ہوتی ہے۔ جس حد تک مجھے اپنے لئے حصول لذت کا یقین ہوتا ہے اس حد تک اس میں کچھ فرق نہیں ہوتا، کہ آیا یہ آنا آج کا ہے جس کو لذت نصیب ہوگی یا آئندہ سال کا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی تناظر کے اثر کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ جب تک ہم واقعات سے بحث کرتے ہیں، یہ نہایت ہی اہم اثر ہے۔ اور یہ کہ لذت کو زمان و مکان کے اعتبار سے جس قدر بعید کیا جائیگا، اتنا ہی اس کے کردار کے متعین کرنے کی قوت پر اثر پڑے گا

لیکن اگر ہم اپنے اصول کی اس طرح سے تصحیح کرنے کی کوشش کریں کہ اس میں اس دشواری کا بھی لحاظ ہو تو ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے، کہ یہ دعویٰ کا لازمی جزو ہے۔ جس مسرت سے ارادہ کا تعین ہوتا ہے، وہ ہمیشہ مستقبل میں ہوتی ہے، اگرچہ ممکن ہے بہت ہی قریبی مستقبل میں ہو۔ انسان کی معمولی حالت اس گدھے کی سی ہوتی ہے جو گھاس کی اس گٹھی کا مسلسل تعاقب کرتا رہتا ہے جو پیکاں کے سرے سے بندھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں پاتا۔ عوام کی یہ کہاوت کہ "انسان کبھی رحمت سے فیض یاب نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کا امیدوار ہی رہتا ہے" ایک حکمی اصول میں منقلب ہوگئی ہے۔ تم کہتے ہو کہ کردار کا ہمیشہ احساس سے تعین ہوتا ہے لیکن اس نظریئے کو جب باقاعدہ عمل میں لایا جاتا ہے، تو یہ مفروضہ تخلیل کے لئے مہلک ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ تخلیل کے مطابق عقل (جس کو جذبات سے بالکل علحدہ ایک قوت مانا گیا تھا) ایک ایسے احساس کے حوالے سے کردار کا تعین کرتی ہے جس کا ہنوز وجود نہیں ہوتا، یا بہ الفاظ دیگر جس کا سطقاً وجود ہوتا ہی نہیں واقعی احساس کو محض ایسا نتیجہ سمجھا جاتا ہے جو کردار کو متاثر نہیں کرتا۔ آئندہ عالم وجود میں آنے والا احساس ہی فیصلہ کن اثر ہوتا ہے۔

(۹) اپنے مطلب کو صحیح طور پر ظاہر کرنے اور اپنے ابتدائی مفروضہ کو تناقض میں مبتلا ہوئے بغیر انجام تک پہنچانے کے لئے ہمیں اپنے دعوے میں تبدیلی کرنا لازمی ہے۔ کوئی احساس ہم کو اسوقت تک متاثر نہیں کرسکتا جب تک کہ اس کا احساس نہو۔ ایسا احساس شئے معدوم ہے جس کا احساس نہو۔ یہ سچ ہے کہ ہم اپنے اکثر احساسات کو آنے والے احساس کے ماقبل وائقے خیال کرتے ہیں۔ ہم چٹان کی چوٹی کے کنارے پر اس لئے کانپتے ہیں کہ ہم کو گرنے کے نتائج کی پیش بینی ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ عقلی ادراک اس عمل کا لازمی جزو ہے لیکن اگر یہ احساس سے بالکل معرا ہو تو ہمارے کردار کو متاثر نہ کرے۔ یہ ہمیں اس لئے متاثر کرتا ہے کہ خود ادراک مولم ہوتا ہے، اور یہ آنے والے احساس کے تحقق پیشین کو مستلزم ہوتا ہے۔ یہ کہنا زیادہ

صحیح ہے کہ میرے کردار کا تعین خوشگوار ترین فیصلہ یا حکم سے ہوتا ہے، نہ کہ میرے اس حکم سے کہ خوشگوار ترین شے کونسی ہے۔ ہے اگرچہ ایسی حالتوں میں یہ کہنا غلو فی انتقاد معلوم ہوتا ہے، اور ایک اصول دوسرے کے مسادی معلوم ہوتا ہے مگر ایسی بعض نہایت ہی اہم صورتیں ہوتی ہیں جن میں یہ عمل کے کسی قابل فہم بیان کے لئے نہایت ہی ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص غرور کے اثر سے ایک خاص طریق پر عمل کرتا ہے۔ گو وہ اس امر کو جانتا ہے کہ اگر عزت کے تکلیف دہ حصے سے دست کش ہو جائے تو زیادہ مسرت کے ساتھ زندگی بسر ہو۔ لیکن اسے وقار کا خیال جس جگہ کہ وہ ہے اس سے باندھ دیتا ہے۔ اس پر یہ آنی احساس حکومت کرتا ہے جس مقام پر ہے وہاں سے پیچھے ہٹنا اس کی ہنسی اُڑنے یا اس کے حقارت سے دیکھے جانے کا موجب ہو گا۔ اور اگرچہ اس میں آئندہ تکلیف کا بھی احساس پیشین ہوتا ہے، مگر دراصل اس کو پسند کا واقعی تکلیف دہ ہونا متاثر کرتا ہے، نہ کہ اس امر کا یقین کہ جس شے کو وہ اختیار کر رہا ہے وہ مولم ہوگی۔ یہ ان تمام احساسات کے متعلق بھی صحیح ہے جن کو ہم مجملاً جمالیاتی احساسات کہتے ہیں، جن کی اندر مستقبل کا تو کوئی بیّن حوالہ نہیں ہوتا، مگر قریبی و فوری ادراک ان کا محرک ہوتا ہے، یہ اس قسم کے بہت سے افعال کے متعلق کہا جا سکتا ہے، جو اکثر مشاہدین کو معمّا معلوم ہوتے ہیں، اور جن کی کھیلوں کی نظیر سے نہایت آسانی کے ساتھ توجیہہ ہو سکتی ہے۔ جب ہم کردار کے متعلق اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ اس کا تلاش غایات سے تعین ہوتا ہے، تو اس بات میں تناقض معلوم ہوتا ہے۔ کہ ایک شخص ایسی غایت میں جو مسلمہ طور پر نہایت ہی معمولی و ادنیٰ ہے، نہایت شدت کے ساتھ دلچسپی لے مثلاً لومڑی کے شکار یا کسی چیستان کے حل میں۔ لیکن صحیح توجیہہ اس سے مختلف ہے۔ کھیل سے جو انسان کو لذت نصیب ہوتی ہے، وہ دراصل مجموعۂ توانائی کے خارج کرنے کی لذت ہوتی ہے۔ اگر ہم پوری طرح پر تندرست ہونے کے بعد بھی کچھ نہ کریں تو ہم گھبراتے ہیں، یعنی ایک مولم احساس سے تکلیف اٹھاتے ہیں، اس لئے ہم کو ہر شغل

سے لذت نصیب ہوتی ہے۔ اگرچہ اس شغل سے بذات خود ہم کو کوئی مزید لذت نصیب نہو۔ نام نہاد غایت محض اس وجہ سے خوشگوار ہوتی ہے، کہ اس میں مصروف ہونے سے توانائی کا باقاعدگی کے ساتھ اخراج ہو سکتا ہے۔ لومڑی کے مرنے یا جینے سے ہماری لذت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ اس کے پکڑنے اور مارنے کے لئے جن قوتوں کا عمل میں آنا ضروری ہوتا ہے، محض ان کا عمل خوشگوار ہوتا ہے۔ محرک باہر سے نہیں بلکہ اندر سے آتا ہے، اور یہ ہمارے خارجی حالات کے تغیر پر نہیں، بلکہ ہماری داخلی حالت کے تغیر پر مبنی ہوتا ہے۔ ہم اس فرق کو ذہنی اور خارجی غایات میں امتیاز کر کے بیان کر سکتے ہیں۔ لہٰذا ہم کو کہنا چاہیئے کہ بعض حالتوں میں ہم اپنے احساسات کے دفع کرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں۔ اور بعض حالتوں میں کسی ایسی صورت حال کو پیدا کرنا چاہتے ہیں، جو فی الحال ہمارے احساسات کو متاثر نہیں کرتی۔ اسی کو خارجی و معروضی ہونا چاہیئے، کیونکہ تمام حالتوں میں ہمارے کردار کے بعض خارجی نتائج ہوتے ہیں، یعنی ایسے نتائج جو خود ہمارے شعور کی حالت سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اس کو ذہنی اس لئے ہونا چاہیئے کہ یہ بجائے خود اس وقت تک غایت نہیں بن سکتی جب تک کہ ہم اسکی خواہش نہ کریں۔ مگر یہ امتیاز ایک حقیقی امتیاز کی صورت رکھتا ہے۔ عقلی عمل کی ہر صورت میں ہم کو بعض نتائج پہلے سے اپنے کردار پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ فاعل کی نیت کا تعین ان نتائج سے ہوتا ہے، جن کا وہ پہلے سے اندازہ کر لیتا ہے۔ اس کی غایت کا تعین پیش بینی شدہ نتائج کے اس حصہ سے ہوتا ہے جس کی وہ واقعتاً خواہش کرتا ہے۔ اور غایت محرک کا تعین کرتی ہے، یعنی احساس کا، جو فی الواقع کردار کو متعین کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ بعض حالتوں میں قریبی و فوری احساس ہی شعوری طور پر عمل کرتا ہے اور جو نتائج کسی اور نسبت سے ہوتے ہیں، ان کا ہم نسبتاً بہت کم خیال کرتے ہیں، اگرچہ ہم کو صراحتہً ان کا پہلے سے اندازہ ہو جائے اور ہم ان کو اپنی غایت بھی سمجھتے ہوں۔ دوسری صورتوں میں کردار کو صرف بعض آئندہ

لذات کے خیال سے اختیار کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں بھی ہم اسکو اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ لذات کا احساس پیشین بھی لذت بخش ہوتا ہے۔ ہم اسی محنت کو پسند کرتے ہیں جس کے آئندہ ثمرات ملنے کی توقع ہوتی ہے۔ اس لئے آخری حالت میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ غایتوں کا ذکر کر دیتے ہیں، اور موجودہ لذت کو جو آئندہ لذت کے احساس پیشین کی صورت میں ہوتی ہے نظر انداز کر دیتے ہیں برخلاف اس کے پہلی صورت میں غایت کا حوالہ ایسی غایت کی خواہش کو مستلزم معلوم ہوتا ہے جو بجائے خود پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ کوئی ایک عنصر زیادہ نمایاں ہو سکتا ہے، اگرچہ محرک کا ذہنی یا خارجی اصطلاحات میں سے کسی ایک میں زیادہ آسانی کے ساتھ تعین ہو سکتا ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ لذت آئندہ احساس کے استحضار پر مبنی ہو یا نہ ہو، مگر ان دونوں عنصروں کا ہمیشہ موجود ہونا لازمی ہے اور محرک کا ایک واقعاً موجود احساس ہونا ضروری ہے ؛

(۱۰) پس میرے نزدیک توازن کا استعارہ گمراہ کن ہے۔ اور جس تعقل کے یہ مطابق ہے وہ بہت سے مغالطات کا موجب ہوتا ہے۔ یہ گمراہ کن اس لئے ہے، کہ اس سے ایک غلط تخلیل مترشح ہوتی ہے۔ یہ ایک واحد عمل کے مختلف پہلوؤں کو اس طرح علٰحدہ کر دیتا ہے، کہ گویا وہ مختلف اعمال ہوں جو زمانہ میں ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہوں، اور ایک دوسرے کے اندر اور ایک دوسرے کو مستلزم نہوں۔ جذبے اور عقل کا تعلق دراصل صورت اور مادہ کا سا ہے۔ اور ان کو درحقیقت علٰحدہ علٰحدہ نہیں کیا جاسکتا لذات کے متعلق حکم لگانا خود لذات کے محسوس کرنے یا استحضاری لذات کے محسوس کر لنے کے مساوی ہے، یہ عمل خیال کرلنے اور محسوس کرلنے دونوں پر ایک ہی وقت میں مشتمل ہوتا ہے، اور اس کو کسی ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ جذبہ ایک متعین شے ہے، اس لئے اس کا منطقی اصول بیان کیا جاسکتا ہے۔ لیکن منطق بغیر احساس کے محض لاشے ہوگی۔ صورت بلا مادہ۔ اس کو اس وقت بھی اسی طرح سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے، جب ہم لذت

کو ایک ایسی مستقل شئے خیال کرتے ہیں، جس کو عقل تولتی اور ناپتی ہے۔ یا بجائے اس کے کہ ہم اسکو ادراک کے ساتھ وابستہ خیال کریں، ادراک کے اندر تحویل کرنا چاہتے ہیں مثلاً مجھے یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا، کہ غرور ایک اس قسم کا یقین ہے، کہ ہم اپنے ہمسایوں پر تفوق رکھتے ہیں، اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ ایک لذت ہے جس کا یقین مقدم اور یہ تالی ہے۔ یہ ایک ایسے عمل کا جذبی رخ ہے جس کے عقلی رخ پر ایک یقین ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کا نشو و نما اپنے اور اپنے ہمسایوں کے اوصاف کا بعض طریقوں سے ادراک کرنے سے ہوتا ہے، اور اس سے یقین اور جذبہ دونوں مترشح ہوتے ہیں۔

(۱۱) پس اپنے اصلی اصول کی طرف عود کر کے، میں پھر اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ میرے نزدیک لذت و الم ہی ایسے اسباب ہیں جن سے عمل کا تعین ہوتا ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ یہی اصلی اور انتہائی اسباب ہیں۔ یہ کامل سبب اس اعتبار سے ہیں کہ جہاں کردار کی دو صورتیں فاعل کے سامنے ہوتی ہیں، اور ان میں سے ایک کا انتخاب فاعل کی ذاتی پسند پر مبنی ہوتا ہے تو اس کے ارادہ کا تعین پسند کے وقت اس کے مولم یا خوشگوار ہونے سے ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی اور محرک نہیں ہوتا۔ یہ انتہائی اور اصلی اس اعتبار سے ہیں کہ لذت و الم کو ان سے زیادہ سادہ عنصریں تحلیل کرنا ناممکن ہے۔ ہم لذت و الم کے عضویاتی اسباب تو معلوم کر سکتے ہیں۔ ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ہر حالت، بعض عضوی حالات کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کا انکشاف کتنا ہی اہم کیوں نہو اس حقیقت کو نہیں بدل سکتا کہ لذت و الم کردار کے قریب ترین اسباب ہیں۔ اور ذہنی نقطۂ نظر سے ان کی مزید تحلیل نہیں ہوسکتی خواہ ان کے جسمانی متلازم کچھ بھی ہوں۔ یا ہم لذت و الم کے تاریخی اسباب کی تحلیل کر سکتے ہیں۔ یعنی ہم ان سابقہ مدارج کا پتہ لگا سکتے ہیں، جن سے ہوکر ذی احساس وجود اپنی موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ یہ بھی اگرچہ بجائے خود ایک دلچسپ تحقیق ہوگی، مگر اس سے اس حقیقت میں کسی قسم کا فرق واقع نہو گا، کہ

کسی خاص وقت میں جیسے کچھ احساسات ہوتے ہیں، ان سے کردار کا تعین ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ اگر ہم ان قوتوں کی تحلیل کر سکتے ہیں، جن سے موجودہ نظام قائم ہے تو مولم اور لذت بخش احساسات اصلی و انتہائی عناصر کو ظاہر کرینگے۔ کسی مزید تحلیل کی کوشش ہم کو تناقض اور ابہام میں مبتلا کر دیتی ہے۔ کسی حالت شعور کا مولم ہونا اس سے بچنے کے لئے کافی سبب ہوتا ہے۔ یہ ایسا سبب ہوتا ہے کہ ممکن ہے اور اسباب اس پر غالب آجائیں، اور پھر جن کو توجیہ کی ضرورت ہو، لیکن بجائے خود یہ ایک صحیح سبب کو ظاہر کرتا ہے اور ایسے سبب کو جس کا ہمیشہ عمل کرنا لازمی ہے) میں اس امر کو تسلیم کرتا ہوں کہ جس حد تک پسند کے فعل سے لذات و آلام کا اندازہ مترشح ہوتا ہے، اس حد تک یہ ہمیشہ جاذب و دافع اور کشش و نفرت کا واحد معیار ہوتے ہیں۔ مجھے صرف اس امر سے انکار ہے کہ اس سے عمل کی حقیقی نوعیت کی کافی توجیہہ ہوتی ہے؛

(۱۲) پس ہم ان قوتوں کے طریق عمل کا کیونکر تعقل کر سکتے ہیں۔ مجھے سب سے زیادہ بیّن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہر حالت میں الم بہ حیثیت الم کے ایک تناؤ کو ظاہر کرتا ہے، یعنی ایک ایسی حالت احساس کو جس میں متغیر ہونے کا رجحان ہوتا ہے۔ لذت حالت توازن کو ظاہر کرتی ہے یا ایسی حالت کو جس میں باقی رہنے کا رجحان ہوتا ہے۔ کسی اس قسم کے دعویٰ سے تقریباً تمام جذبی حالتوں کی اہم ترین خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ جوادنیٰ ترین سے اعلیٰ ترین تک میں پائی جاتی ہے۔ کینچوا کانٹے پر بیچین و بیتاب ہوتا ہے اور اس سے ہم لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ بیتابی انتہائی تکلیف کی علامت ہے۔ ذہن المناک جذبہ سے منقبض ہوتا ہے۔ یہ الٹ پلٹ کر کسی زیادہ آرام وہ حالت میں آنا چاہتا ہے۔ خوف سے متوقع الم کی مولم حالت سے بھاگ جانے کی کوشش مترشح ہوتی ہے اور جس قدر یہ شدید ہوتا ہے اسی قدر جدوجہد شدید ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کسی قسم کی حرکت بھی ناممکن ہو جاتی ہے، اگرچہ ہم یہ جانتے ہوں کہ اگر مفر ہے تو صرف دل کو قابو میں رکھ کر باضابطہ

کوشش میں ہے۔ مسلسل بیماری کی تکلیف سے ایک طرح کی بےچینی پیدا ہو جاتی ہے، جو کسی قسم کا تغیر حاصل کرنے کی مبہم و بے ضابطہ کوشش ہوتی ہے اگرچہ کوئی خاص تغیر بھی پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اسی قسم کی بات اس کی مخالف حالت اطمینان و تشفی کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے جب میں چاہتا ہوں تو میں ایک پیچیدہ مگر اسی قسم کے عمل میں سے گزر جاتا ہوں۔ دو قسم کے احساس کم و بیش میرے ذہن کے سامنے بیّن طور پر موجود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو شاید ایسے احساس کا ذائقہ پیشین خیال کیا جاتا ہے، جو معرض حقیقت میں آنے ہی والا ہے۔ جس حد تک میری قوت ارادی کا تعلق ہے میں نسبتی تکلیف و لذت سے فیصلہ کرتا ہوں۔ میں ہر صورت کا تصوری طور پر امتحان کرتا ہوں، اور اس کو اختیار کرتا ہوں جو بہ حیثیت مجموعی سہل ترین ہوتی ہے۔ حقیقی احساس کے اندر جو شے الٹنے پلٹنے اور بے قاعدہ جد وجہد کے مساوی ہے، استحضاری احساس میں وہ مجوزہ طریق کردار کو اختیار کرنے کی دشواری ہوتی ہے۔ جب مجھے تشفی ہو جاتی ہے تو میرا ذہن اس طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے جس میں کم سے کم زحمت ہوتی ہے؛

(۱۳) جو تمثیل فطری طور پر ہمارے سامنے آتی ہے، اور واقعات کو بہترین طریق پر بیان کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، وہ اقل مزاحمت کا میکانیکی اصول ہے۔ ایک جسم جو کئی قوتوں کے زیر اثر ہوتا ہے اس جہت میں حرکت کرتا ہے جس میں مخالف قوتوں کا نتیجہ سب سے کم مرتب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مختلف خواہشیں اس طرح پر عمل کرتی ہیں کہ ارادے کا اخراج اس راہ سے ہوتا ہے جس میں لذت الم کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لذت بخش حالت کا توازن پائیدار ہوتا ہے اور مولم حالت کا ناپائیدار الم کی حالت میں حالات میں خفیف سا تغیر پیدا کر دو، تو فاعل خود بخود اس طرح کا ایک نیا طرز اختیار کر لیتا ہے گویا چشمے کا بند توڑ دیا گیا ہے۔ لذت کی صورت میں ان کو بدلو، تو سابقہ حالت کی طرف پلٹنے کا رجحان ہوتا ہے۔ ایک حالت میں تو ہمارے پاس ایک ایسا جسم ہوتا ہے، جس کو چٹان کے کنارے سے پر خارجی

قوتوں نے تھام رکھا ہے اور اس کی ایسی حالت ہوتی ہے کہ اگر اس کے سہارے نکال لئے جائیں، تو یہ فوراً گر پڑے۔ دوسری حالت میں ایسے جسم سے مثال دی جا سکتی جس کا توازن صحیح ہے، جس میں اگر خفیف سا تغیر بھی ہو تو یہ ہمیشہ اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ ایک ایسے ابہام و غلطی سے بچنے کے لئے جس میں پڑ جانے کا امکان ہے، یہ کہہ دینا نامناسب نہ ہوگا، کہ ممکن ہے کہ ارادے کا اس وقت بھی بہت کم اثر ہو جب محدود کرنے والے حالات زیادہ تر تصوری ہوتے ہیں زیادہ مولم حالت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ کمتر پائیدار بھی ہو۔ یہ ایسی حالت ہوتی ہے کہ جس میں پائیداری کے خلاف اور کبھی سبب ہوتا ہے۔ خوف جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں ذہنی حالت کو اس قدر مختل کر دیتا ہے، کہ ذہن کسی متعین طریق عمل کو اختیار نہیں کر سکتا۔ دار کرتے وقت ہاتھ کانپتے ہیں، حالانکہ انسان جانتا ہے کہ یہ میرے لئے ضروری ہے۔ کردار کے ذہنی شرائط کا تعین کرنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ہم جذبات کی کشش اور ان کے محض المناک اور لذت بخش ہونے پر غور کریں۔ ہم از خود جس طرح سے کہ خارجی عالم کے حالات کو متغیر نہیں کر سکتے، اسی طرح سے اپنے جسم کی حالتوں کو بھی متغیر نہیں کر سکتے۔ المناک خیال اگر کسی شدید جذبے کے ہیجان کا باعث ہوتا ہو، اور متعدد روابط سے ہماری فکر کے عادتی معروضات سے تعلق رکھتا ہو تو اس کو محض المناک نہیں کہہ سکتے، اگرچہ ہم یہ جانتے ہوں کہ الم سے کسی علاج کا پتہ نہیں چل سکتا۔ بے فائدہ افسوس پر غور کرنے سے باز رہنا اتنا ہی دشوار ہوتا ہے، جتنا کہ کسی جسمانی بار سے بچنا۔ ارادہ مفلوج ہو جاتا ہے۔ اور بہادر آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ بہترین صورت یہی ہے، کہ الم کا مقابلہ کیا جائے۔ یہاں تک کہ اس کی حسیت اس سے ہر وقت دوچار ہوتے رہنے سے مردہ ہو جاتی ہے؛

(۱۴۱) لہذا نظریئے کی پوری طرح سے تشریح کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ ارادہ کے حلقہ پر غور کیا جائے یا (جیسا کہ ایک نظریہ کی رو سے

کہا گیا ہے) ایک فعل اختیاری کی تحلیل کی جائے۔ مثلاً مجھے ایک معمولی سا پسند کا فعل انجام دینا ہے۔ یعنی پانی کے گلاس اور شراب کے گلاس میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ہے۔ میرے نزدیک یہ عمل دراصل کردار کی دو صورتوں کا ذہن میں اعادہ کرنے پر مشتمل ہے، جو اس وقت اس کے سامنے ہیں۔ مثلاً مجھ کو شراب پینے کی لذت کا ذائقہ پیشیں، دونوں میں سے کسی ایک گلاس تک پہنچنے کی دشواری، تفاوت مصارف اخلاقی و طبی خیالات متاثر کرتے ہیں اور فیصلہ اقل مزاحمت کے اصول کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس قدر سادہ صورت میں بھی کل عامل محرکات کی تحلیل ناممکن ہوگی۔ ممکن ہے کہ اجمالی طور پر ان کا مقابلہ و موازنہ ناممکن ہو۔ بہر حال میں اس سادہ عمل کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں کہ کونسی شئے سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ مل سکتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس صورت میں بہت زیادہ بلاواسطہ غور کیا جاتا ہے، وہی سب سے زیادہ سہل معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت میں میرا پانی یا شراب کا گلاس پینا اتفاق وقت پر مبنی ہوگا۔ یعنی میرے ارادے کے علاوہ اور حالات اس کے ذمہ دار ہونگے۔ اب فرض کرو کہ میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کسی ایسے عمل کا کیا نتیجہ ہوگا، جس کا میرے ارادہ سے مطلقاً کوئی تعلق ہی نہیں ہے (فرض کرو کہ اسی حالت میں کسی اور شخص پسند کا) اس صورت میں بھی میں واقعات کی تمام آنے والی علامات کا اعادہ کرونگا۔ مگر اس آخر الذکر حالت میں میرا ذہن معطیات پر خود بخود میکانیکی طور پر عمل کریگا۔ یہ بعض واقعات کو لیتا ہے منطقی اصولوں کے مطابق ان کو مرتب کرتا ہے، اور ایسا نتیجہ نکالتا ہے کہ جو اس بنا پر کم و بیش تیقن سے نہیں نکلتا کہ نتیجہ المناک یا لذت بخش ہے۔ اس میں شک نہیں کہ میرا ارادہ اس امر کا تعین کرتا ہے کہ آیا میں استدلال کروں یا نہ کروں۔ اگر میں استدلال کرنے کا فیصلہ کرتا ہوں تو میں ایک مقررہ اصول کو استعمال کرتا ہوں۔ (جس کو اگر صحیح طور پر عائد کیا جاتا ہے) تو ایک مقررہ نتیجہ نکل آتا ہے۔ ایک قسم کے معطیات کے مجموعے سے صرف ایک ہی نتیجہ نکل سکتا ہے پہلی صورت میں میری عقل کے

سامنے دو راستے کھلے ہوتے ہیں۔ واقعات کا وہ سلسلہ جس کا اختتام شراب پر ہوتا ہے، حقائق کے اسی قدر مطابق ہوتا ہے، جتنا کہ وہ سلسلہ جس کا انجام پانی پر ہوتا ہے۔ اس زاید حقیقت کے داخل کر لینے سے کہ یہ خوشگوار ترین ہے، ان دو سلسلوں میں سے ایک عمل میں آجاتا ہے میں کہہ سکتا ہوں، کہ یہ اس بنا پر وقوع میں آتا ہے کہ میں جانتا ہوں یا مجھے ادراک ہوتا ہے، کہ یہ خوشگوار ترین ہے۔ مگر جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، یہ اس امر کے کہنے کا ایک گول مول طریقہ ہے کہ میں اس کو خوشگوار ترین محسوس کرتا ہوں۔ یا اس سے بھی زیادہ سادگی کے ساتھ یوں کہو کہ یہ میرے لئے خوشگوار ترین ہے۔ کیونکہ یہاں علم وہی شے ہے جو کہ تخیل کرنے والے ذہن کیلئے احساس ہے۔ یا اگر علم کو وسیع تر معنی میں استعمال کیا جائے اور اس میں استحضاری احساس کو شامل کیا جائے، تو احساس اساسی حقیقت ہوگی اور علم تخیلی احساس۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس صورت میں پیشین گوئی اپنے آپ کو پورا کر لیتی ہے۔ دوسری حالت میں میں ایک واقعے کو پہلے سے دیکھتا ہوں کیونکہ یہ ہونے والا ہے۔ اس صورت میں یہ ہونے والا ہے کیونکہ میں اس کو پہلے سے دیکھتا ہوں۔ میری پیش بینی اس کے وقوع کی اہم ترین شرط ہے، اور اس صورت میں میری پیش بینی ارادہ بن جاتی ہے۔

(۱۵) میرے نزدیک نظریۂ اختیار کا حامی ان واقعات کی غلط ترجمانی کرتا ہے۔ دونوں صورتوں میں ایک حد تک واقعات کی پیش بینی ایک ہی نوعیت کی ہے۔ مگر اس حد کے بعد ایک صورت میں ایک مزید شرط کی ضرورت ہوتی ہے جو دوسری صورت میں لاحق نہیں ہوتی۔ چونکہ اس شرط کا مدار اس شخص پر ہوتا ہے جو پیش بینی کرتا ہے اس لئے یہ اختیاری معلوم ہوتی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ محض اس کی ساخت کا ایک مظہر ہوتی ہے جب کسی دوسرے شخص کو عمل کرنے کے قریب دیکھتے ہیں، تو ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اس کا ذائقہ بھی معطیات میں داخل ہے اور اس کے فعل کا اسی طور سے اندازہ کر لیتے ہیں جس طرح کسی اور آئندہ واقعہ کا۔ جب ہم خود کسی فعل کو

انجام دینے والے ہوتے ہیں، تو ہم کسی نہ کسی طرح سے یہ خیال کرتے ہیں کہ اس کا عمل میں لانا یا نہ لانا ہمارے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اس لئے ہم کل فیصلے کو اختیاری سمجھتے ہیں۔ تاہم میں اس استدلال پر کچھ زیادہ گفتگو کرنا نہیں چاہتا' بلکہ ایک ایسی بات بتانا چاہتا ہوں جس سے اکثر غفلت برتی جاتی ہے' اور یہ وہ دشواری ہے' جو ہم کو ان دو قسم کی پیش بینیوں میں پیش آتی ہے۔ تجربے سے آہستہ آہستہ ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارادے کا حقیقی دائرۂ عمل کونسا ہے خود اپنے کردار کے متعلق ہم سے پیش بینی میں بہت غلطی ہوتی ہے خواہشوں کو توقعات اور نفرتوں کو ناممکن الوقوع سمجھ لیا جاتا ہے۔ ایک کامل منطقی ذہن ایسے نتائج اخذ کریگا، جو لذت والم کے اثر سے متاثر نہ ہونگے۔ غلطی کی نفرت اور الم کی تکلیف کا توازن ہوجائیگا۔ اس کے جذبات اس کو اس امر پر آمادہ کرینگے کہ حساب میں اضافہ کرے لیکن وہ اس کو اس پر آمادہ نہ کرسکیں گے کہ دو اور دو پانچ ہوتے ہیں۔ مگر ایسے ذہن کا ملنا کچھ دشوار نہیں ہے۔ جو اپنی توقعات کو ان کے اصلی دائرے سے بڑھنے نہیں دیتا۔ منطقی چکی جب ایک بار چل جاتی ہے' تو اس سے لذت والم کے لحاظ کے بغیر نتائج نکلے چلے جاتے ہیں۔ مگر ہم اس کے چلالنے یا اس کے عمل میں خلل انداز ہونے سے گھبراتے ہیں۔ ہم اپنی ہی کھچڑی پکا لیتے ہیں۔ ذہن کو معلوم نتائج پر غور کرنے سے جو نفرت ہوتی ہے وہ ہم کو پوری طرح اندازہ نہیں کرنے دیتی اور جب ہم عمل کی ہر نوبت پر مواد میں دخل دیتے ہیں تو انجام کار ان تناقضات اور بے بنیاد تعصبات کا خاتمہ ہوجاتا ہے، جن کو ہم عقائد انسانی کے نام سے جانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ طویل تجربے ہی سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ وہ پیشین گوئیاں کونسی ہیں جو اپنے آپ کو پورا کرسکتی ہیں اور وہ کونسی ہیں جن کا مستقبل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر اب بھی اس وہم سے بچنا دشوار ہو کہ چونکہ ایک شئے کی ہم خواہش کرتے ہیں اس لئے یہ ہوگی، تو یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ تمام وہ مذاہب جن کی بنیاد ذہنی نشوونما کے ابتدائی مدارج میں پڑی ہے کس طرح اس بات کے مدعی ہیں کہ تقدیر پر ارادہ غالب آسکتا ہے' اور دعائیں جو خواہشوں کا مظہر ہوتی ہیں،

ستاروں کی گردشوں پر حکومت کر سکتی ہیں۔ توقع اور ارادہ ایک جڑ سے نکلے ہیں اور ہم اپنی ذھنی اعمال میں ان میں سے ہر ایک کو اسکے خاص مرتبہ پر بہت ہی تدریجی اور دشوار عمل کے ذریعے سے لا سکتے ہیں ؛

(۱۶) اس امر کا جاننا بھی اس قدر دشوار ہے کہ ہم کو کس شے کی خواہش ہے جتنا کہ اپنی خواہشوں کی قوت کا متعین کرنا۔ محرک کا عمل حد سے زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ممکن ہے ہمارے سامنے بظاہر متناقض صورتیں آئیں مثلاً بعض لوگوں کو تاریک ترین امکانات پر غور کر کے بظاہر خوشی ہوتی ہے۔ اس کی کامل توجیہہ تو نفسیاتی کریگے۔ اس کی وجہ کچھ تو شاید یہ ہوتی ہے کہ کسی خاص قسم کی خوش بختی کو عام بدنامی کے ساتھ مطابق کرنا فی الواقع مولم ہوتا ہے۔ ان شکوک اور اندیشوں کے رفع کرنے کے لیے جو ہمارے معمولی ہو جاتے ہیں المناک کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اکثر اس کی وجہ شاید وہ جھجک ہوتی ہے (جو ذکی الحس مزاج کے اشخاص کے لئے حد درجہ مولم ہوتی ہے) جو کسی ایسے اچانک صدمے کے اندیشے سے ہوتی ہے، جیسا کہ کسی خوشگوار خواب سے اچانک چونک پڑنے کے بعد ہوتا ہے ہم اچانک بیداری کے ممکن صدمہ کے مقابلہ میں برے خواب دیکھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بعض وجوہ کی بنا پر غرور المناک جذبہ کے رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے باقی رہنے سے زیادہ المناک ہوتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم کسی اور سبب کی وجہ سے رنجیدہ یا ناراض ہو جاتے ہیں، اور اس کے اظہار کے لئے کوئی بہانہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ اس قسم کے استدلالات کو اگر تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے تو میں بہت دور جا پڑونگا۔ اب مجھے اس بحث کو اس نتیجے کا ایک بار اور اعادہ کر کے ختم کرنا چاہیئے، جس کو میں ثابت کرنا چاہتا تھا۔ کیونکہ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق کا واضع نظریہ اس دعوے کے اچھی طرح پر سمجھنے سے حاصل ہو سکتا ہے جس کے سمجھنے میں اگر کہیں غلطی ہو گئی تو بے شمار مغالطوں میں پڑ جانے کا امکان ہے۔

(۱۷) پس اس صحیح دعوے کو کہ کردار کا تعین احساسات سے ہوتا ہے اکثر اس غلط دعوے کے ساتھ خلط ملط کیا جاتا ہے، کہ اس کا تعین فاعل اپنی

مسرت کے حکم سے کرتا ہے اس کا اظہار اس صورت میں ہوتا ہے، کہ ارادہ کا تعین ایک قسم کے قیاسی استدلال سے ہوتا ہے۔ کبریٰ ہمیشہ یہ ہوتی ہے کہ میں وہ راہ عمل اختیار کرونگا جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی۔ میں اس دعوے کی کامل صحت کو تسلیم نہیں کرسکتا۔ اگرچہ مجھے اس امر سے انکار نہیں ہے کہ اکثر حالتوں میں یہ دعویٰ تقریباً صحیح ہوتا ہے۔ دوسرے دعوے کو پہلے کی وسیع شکل تسلیم کرنا تو کجا، میں تو یہ کہتا ہوں کہ درحقیقت یہ متناقض ہیں۔ جب احساس سے کردار کا تعین ہوتا ہے، وہ حکم ہرگز نہیں ہوتا، اگرچہ یہ سنجیدہ احکام سے ناقابل انفکاک طورپر وابستہ ہوتا ہے یہ ایک سادہ ناقابل تحلیل واقعہ ہوتا ہے۔ اگر احساس کی تعریف نہ کریں بلکہ اس کو دوسرے الفاظ میں بیان کردیں تو ہمیں اسے ایک نفسی قوت کہنا چاہیئے۔ محبت و نفرت خواہش اور تنفر ہمارے کردار کو اسی طرح متعین کرتے ہیں جس طرح جسمانی قوتیں ہمارے جسم کی حرکات کو متعین کرتی ہیں۔ ان کی ایک ممیز اور کم و بیش قابل تحقیق قیمت ہوتی ہے، جس کے متعلق ایک حکم تو صادر کرسکتے ہیں اگرچہ خود وہ حکم نہیں ہوتا۔ مثلاً تکان کا احساس ہماری قوتوں پر ایک مطلق حد عائد کردیتا ہے، اور اس سے کسی آئندہ لذت یا الم کا حوالہ مترشح نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حد تک موجود ہے، مگر اس کے متعلق اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہ بعض خارجی مظاہر کا ذہنی متلازم ہے (یا ہو سکتا ہے) جن کو عصبی قوت عضلی تناؤ وغیرہ کی اصطلاح میں بیان کیا جاسکتا ہے اور یہ اپنے علائق کے اعتبار سے اسی طرح ممیز و متعین ہے۔ یہی تمام بلاواسطہ جذبوں اور حسوں کے متعلق صحیح ہے۔ یہ جیسے ہوتے ہیں ویسے ہی ہوتے ہیں اور بجائے اس کے کہ ہمارے احکام کا نتیجہ ہوں ہمارے احکام میں مضمر ہوتے ہیں۔ آئندہ لذات و آلام کے متعلق کسی حکم کے صادر کرنے کا امکان، ان کے وجود کو فرض کرتا ہے، جس طرح سے قوتوں کے عمل اور ردعمل کا اندازہ کرتے وقت ان کا وجود پہلے سے مفروض ہوتا ہے۔ یہاں تک اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں

ہے، کہ ہمارے لذات و آلام کسی طرح آئندہ تکالیف اور راحتوں سے منضبط ہوتے ہیں۔ اس خیال کی طرف اسی حد تک ذہن منتقل ہوتا ہے جس حد تک کہ ہمارے قریبی و فوری لذات و آلام کو آنے والے آلام و لذات کا ذائقہ پیشین تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں جو کم و بیش ذوی العقول کے تمام افعال کی ہوتی ہے، واقعی التذاذ (اور لہذا کردار) کم و بیش ہماری مستقبل کی پیش بینیوں سے متاثر ہوتا ہے۔ ایک ثانوی عمل پیدا ہو جاتا ہے، جو جذبات کے عمل کو منضبط کرتا ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ جذبات اس قدر منضبط ہو جائیں کہ ہمارے فوری احساسات جس کردار کے داعی ہوں، وہ اس کردار کے مطابق ہو، جس کی ہماری مجموعی مسرت داعی ہو۔ مگر جہاں تک ہم پہنچے ہیں ممکن ہے ایسا نہ ہو۔ یہ بات ہم کو اس مسئلہ تک لے آتی ہے جس سے ہم کو اب بحث کرنی ہے ہم مستقبل کی توقع سے صرف اس حد تک متاثر ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم ذوی العقول ہیں۔ لہذا ہم کو اس امر پر غور کرنا چاہیئے کہ فوری احساس کا کورانہ عمل کس معنی میں عقل کے تابع اور اس سے منضبط ہوتا ہے، کیونکہ جن اصولوں سے اب تک بحث ہوئی ہے ان سے عام اصولوں کا شاعرانہ لحاظ مترشح نہیں ہوتا۔ ہر نقطہ پر انسان کا عمل اس کے احساسات سے متعین ہوتا ہے لہذا اس کا تمام تر مسلک تغیر پذیر احساس یا بہ الفاظ دیگر اس کے قانون پر مبنی ہوتا ہے لیکن یہ انسان اور حیوان دونوں پر مساوی طور پر صادق آتا ہے اور اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ایک عام اصول کے تسلیم کرلینے سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔

۳۔ عقل کردار کے متعین کرنیوالے عامل کی حیثیت سے

(۱۸) لہذا ہمیں اب اس امر پر غور کرنا ہے کہ کس اعتبار سے ہر شخص کا کردار اس کی عقل سے متعین ہوتا ہے۔ ابتداء ہم کو ایک واضح مگر اہم امتیاز کی طرف توجہ کرنی چاہیئے۔ ایک اعتبار سے ہم سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام کائنات معقول ہے یعنی وہ اعتبار جس سے کہ ہم محض ایک اصول کی صحت و صداقت کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اعتبار جس سے کہ بہ لحاظ معقولیت ایک پتھر کے گرنے اور ایک منطقی کے دماغ کے عمل کرنے میں کوئی امتیاز

نہیں ہے۔ جتنا جتنا ہم غیر عضوی سے عضوی کی طرف اور ادنیٰ ترین عضویہ سے اعلیٰ ترین عضویہ کی طرف بلند ہوتے ہیں تو عملی ضابطہ، اگر ہیں اس قانون کو اس نام سے منسوب کر سکتا ہوں، جس کو عموماً قانون مظاہر کہتے ہیں مسلسل و پیچیدہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور بہت جلد اس حالت پر پہنچ جاتا ہے، کہ ہماری بیان کی تمام قوتیں اس کے سامنے عاجز ہو جاتی ہیں لیکن اس اعتبار سے ہر ایسا اصول جس کا تعقل ہو سکتا ہے، معقول ہوتا ہے جس کے معنی اس مشہور دعوے پر مہر توثیق ثبت کر لینے کے ہیں، کہ اتفاق محض جہالت کا نام ہے۔ نیز یہ کہ اس اعتبار سے کوئی کردار کسی دوسرے کردار سے کم و بیش معقول نہیں ہو سکتا۔ حد سے زیادہ غیر منطقی ذہن کے احمقانہ تخیلات کا بھی سبب ہوتا ہے اور ان کی توجیہہ ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم فاعل کے ذہن کو دیکھ سکیں ماؤف الدماغ شخص کی اغلاط کا بھی اسی طرح سے سبب ہوتا ہے، جس طرح سے واضح ترین مفکر کے صحیح ترین احکام کا سبب ہوتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے، کہ جب ہم اس لفظ کو، ایک شے اور دوسری شے کے مابین امتیاز کی بنیاد بناتے ہیں تو اس کو مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاطون کا کردار معقول ہے یا یہ کہ کتے یا پتھر جبلی یا میکانیکی طور پر عمل کرتے ہیں تو ہماری یہ مراد ہوتی ہے کہ فلاطون ایسا ذہن رکھتا ہے جس سے وہ ایک کلی قاعدے کو سمجھ سکتا ہے اور ایک خاص قسم کے منطقی عمل پر قادر ہے۔ اور یہ حالات اس کے کردار کا تعین کرتے ہیں۔ وہ ایک باشعور استدلال کرنے والا موضوع بھی ہے، اور معروض بھی ہے اور اس امتیاز کو شاید یہ کہہ کر بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے، کہ ہر منظر جس کا تصور ہو سکتا ہے، معروضی طور پر معقول ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کا ایک متعین قانون ہوتا ہے، برخلاف صاحب ذکاوت جانداروں کہ صرف یہی موضوعی طور پر معقول ہو سکتے ہیں یا یہ، ان کے کردار کا تعین انتاجات وادراکات سے ہوتا ہے۔ اس آخری معنی میں انسان نہایت مختلف مدارج میں معقول و غیر معقول ہو سکتے ہیں لیکن پہلے معنی میں غیر معقول نقیض ہے یا بہ الفاظ دیگر اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔

(۱۹) پس عقل کو اس معنی میں سمجھ کر جس معنی میں کہ یہ امتیاز کی بنیاد بن سکتی ہے، ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ کردار کو ایسے مختلف معنی میں، معقول کہا جاتا ہے جن میں باہم ربط تو ہے، مگر جو بعینہ ایک نہیں ہیں۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ انسان اس حد تک معقول ہے جس حد تک اس کی عقل اس کے جذبات پر قابو رکھتی ہے۔ گویا عقل ایک علحدہ قوت ہے جو کسی طرح سے اور قوتوں پر حکومت کرتی اور ان کو دباتی ہے۔ انسان کو اس حد تک معقول کہہ سکتے ہیں، جس حد تک کہ اس میں یہ قوت نہایت ہی اعلیٰ درجے پر ہوتی ہے اور جس حد تک کہ وہ بعض کلی اصول کو سمجھتا ہے اور وہ اس کے کردار کو متاثر کرتے ہیں۔ اس سے ایک طرف یہ بھی ظاہر ہوسکتا ہے کہ وہ صحیح طور پر استدلال کرتا ہے، اس لیئے اس کو عالم کے ایسے تعقل ہوتے ہیں جو حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ کہ اس شئے کے متعلق جو سب سے زیادہ پسندیدہ و مستحسن ہے اس کا فیصلہ مستقل و غیر متناقض ہے۔ اس سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس طرح پر عمل کرتا ہے جس سے ان چیزوں کو جن کی اسے خواہش ہوتی ہے، حاصل کر لیتا ہے، یعنی وہ جانتا ہے کہ وسائل کو غایات کے کیونکر مطابق کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہمارے ان سب سے علاوہ اور ماورا کچھ مراد ہو، اور وہ یہ کہ اس کی انتہائی غایتیں کسی ایسے معنی میں معقول و قابل قدر ہیں، جن کا ابتک تعین نہیں ہوا ہے۔ مختصر یہ کہ عقل جذبہ، فقدان فکر، یا وسائل و غایات کے مابین فقدان تناسب کا مقابل ہوسکتی ہے یا اس سے عدم تناقض اور علوِ مقصد ظاہر ہوسکتا ہے۔ حیوان کو، بے قابو جذبات کے انسان کو، احمق محض کو، یا ایسے عقلمند و فرزانہ انسان کو جو باوجود عقل و فراست کے کسی خالص خود غرضی یا نفس پرستی کی غایت میں مبتلا ہو، ان سب کو غیر معقول کہہ سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتے وقت کہ معقول عمل کی غیر معقول عمل کے مقابلے میں کیا خصوصیات ہیں، ہم ان مفہوموں پر ضمناً بحث کرینگے۔

(۲۰) عقل اور جذبے کا مفروضہ اختلاف بالکل بے معنی ہوجاتا ہے

اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں، کہ عقل ایسی قوت ہے، جو جذبات سے بالکل علحدہ ہوتی ہے اور ان پر خارجی ناظر کے طور پر غور کرتی ہے۔ میرے نزدیک عقل و احساس ایک وحدت ہیں اس طرح سے وابستہ ہیں کہ انکو علحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ پسند کا ہر فعل جذبات میں ایک کشمکش کے مساوی ہوتا ہے، جن کے اندر کم و بیش عقل ہوتی ہے۔ مگر ان کی تحویل بے جذبہ عمل میں نہیں ہوسکتی۔ جو شخص شراب کی لذت اور فریضہ کی کشمکش میں مبتلا ہوتا ہے، تو اس کے عقل اور جذبہ میں تصادم نہیں ہوتا، بلکہ نفس پرستی کی لذت اور وطن کی محبت، یا خوف دوزخ یا شعوری ابتزال کی نفرت میں تصادم ہوتا ہے۔ اگر ایک جذبہ کی مزاحمت سے اس کو تکلیف ہوگی تو وہ دوسرے کی مزاحمت نہ کریگا۔ دونوں طرف جذبے ہونے لازمی ہیں ورنہ کشمکش ناممکن ہوگی۔ ایک معقول آدمی کا ایک نامعقول آدمی کی نسبت تحریص شرابخوری کی مزاحمت کرلنے کا زیادہ امکان ہے۔ یعنی عقلی قویٰ کا جس قدر نشو و نما زیادہ ہوگا۔ اتنی ہی شراب کی محبت کم ہوجائیگی۔ مگر یہ دعویٰ اصل گفتگو سے بہت مختلف ہے، اور ناقابل انکار حقیقت کے بالکل ہی مختلف عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ عقل کی نوعیت کچھ ہی ہو، یہ ایسی قوت ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر ہم بعید اور آئندہ کا لحاظ کر کے عمل کر سکتے ہیں۔ پس ایک شخص جس حد تک کم معقول ہوتا ہے، وہ ایسی محرکات کے اثر میں ہوتا ہے جو بصورت دیگر عمل پیدا نہ ہوتے۔ جسم کی فوری اشتہا ایسے محرکات سے قابو میں رہتی ہے، جن پر صرف انسان ہی قادر ہوتے ہیں۔ اس کی ذہنی آنکھ زنان بازاری کو نہیں بلکہ دور افتادہ بیوی کو بھی دیکھتی ہے۔ اس حد تک عقل انسان کو ان معطیات میں اضافہ کرلنے پر آمادہ کرتی ہے، جن سے اس کے کردار کا اندازہ ہوسکتا ہے یا جس قدر انسان میں عقل زیادہ ہوگی اتنے ہی وہ صورتیں زیادہ ہونگی جن سے کہ اس کے احساسات متاثر ہوسکتے ہیں۔

(۲۱) لیکن جس خیال کی بنا پر ہم عقل و احساس کا مقابلہ کرتے ہیں، اس کی

کچھ اور بھی وجہ ہے۔ ہمارے کردار کا بہت بڑا حصہ میکانیکی ہوتا ہے۔ اس کا یا تو شعوری محرکات سے تعین نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو ایسے محرکات سے ہوتا ہے، جو اگرچہ ایک لمحہ کے لئے شعوری سطح تک آتے ہیں مگر جونہی ان کا احساس ہوتا ہے، فراموش ہو جاتے ہیں۔ ہمارے شعوری کردار کے بھی دو حصے ہیں، ایک حصے کو جبلی کہتے ہیں اس میں غایات بعید کا لحاظ نہیں ہوتا اور دوسرے کو عقلی، اس میں غایات بعید کا لحاظ ہوتا ہے۔ عمل کی یہ اشکال غیر محسوس مدارج سے ایک دوسرے میں ملجاتی ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک چڑیا اپنا گھونسلہ جبلی طور پر بناتی ہے، اس سے ہمارا یہ انکار کرنا مقصود ہوتا ہے، کہ اس کو نتائج کا کوئی خیال ہوتا ہے۔ اور ہم یہ دعویٰ کرنا چاہتے ہیں، کہ یہ اس لئے بناتی ہے، کہ خود گھونسلا بنانے کا فعل اس کے لئے لذت بخش اور نہ بنانا ہولم ہے۔ ایک آدمی بھی ممکن ہے اسی طرح سے جبلی طور پر کھانا کھانے میں مصروف ہو، یعنی اس لئے اس امر پر غور نہ کیا ہو، کہ کھانے سے اس کی صحت پر کیا اثرات مرتب ہونگے۔ ممکن ہے یہی فعل معقول ہو۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے۔ جب نتائج پر غور کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ ایک خاص موقع کے لئے قوت حاصل کرنے کے واسطے ارادةً کھاتا ہے۔ جب نتائج ظاہر ہو جاتے ہیں، تو جبلی فعل عقلی بن سکتا ہے اور جب نتائج کا لحاظ ترک کر دیا جاتا ہے تو عقلی فعل بھی جبلی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے جبلی فعل اس وقت میکانیکی بنجاتا ہے، جب اس کو اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ اس کا شعور پر کوئی اثر نہو۔ یہ اسوقت بھی ارادی ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے کہ اگر فاعل کی توجہ منعطف ہو جائے، تو وہ ممکن ہے، اس سے باز رہے۔ عادتی افعال ان تمام مدارج سے گذرتے ہیں۔ ایک شے کو پہلے ہم کسی حد تک شعوری محرک کے ساتھ انجام دیتے ہیں۔ رفتہ رفتہ اس کو اس طرح سے کرنے لگتے ہیں کہ پہلے نتائج کا خیال نہیں رہتا۔ اور پھر احساس تک مٹ جاتا ہے۔ اور اس کے اندر یہ فرق ہو جاتا ہے، کہ پہلے اس فعل کے انجام دینے کے لئے کوشش کی ضرورت نہوتی تھی اب اس سے باز رہنے کے لئے شعوری کوشش کی

ضرورت ہوتی ہے۔ ہماری حالت ایسے شخص کی سی ہے جو زنجیروں میں بندھا ہوا چلتا ہو اور اس کو ان کا خیال نہ رہا ہو، کہ اچانک کوئی شے اس کو اپنی مقررہ حدود سے آگے بڑھنے پر آمادہ کرتی ہو اور آخرکار وہ پابندی ولاچاری کو محسوس کر کے منغص ہوتا ہو۔ پس محرک ایک نہفتہ قوت ہوتی ہے جو اپنے آپ کو شعور میں صرف مخالف عمل کے تحت ظاہر کرتی ہے۔

(۲۲) اب ہم پھر اپنے شراب خوار کی طرف لوٹتے ہیں۔ فرض کرو کہ وہ خواہش محسوس کرتا ہے مگر فریضہ یا خاندان کی مضرت کے محض خیال سے وہ خواہش فوراً رفع ہو جاتی ہے۔ عوام کی اصطلاح میں ہم کہتے ہیں کہ اس کے جذبہ کو عقل نے مغلوب کر لیا۔ لیکن اگر فریضہ اور بال بچوں کی محبت کا احساس قوی جذبہ کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا، جو نہایت شدت کے ساتھ عمل کرنے کی قوت رکھتا تھا، تو محض عقلی ادراک کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ اس کے ضمیر یا اس کی بال بچوں کی محبت نے اس میں ایک عادت پیدا کر دی ہے، اور وہ ایک عقلی مشین بن گیا ہے۔ وہ ایک خاص اصول کے مطابق ان احساسات کو عمل میں لائے بغیر عمل کرتا ہے، جن سے کہ یہ عادت ابتدا میں قایم ہوئی تھی۔ اس اصول کے توڑنے کے لئے ایک کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، جس طرح پہلے اس اصول کے مطابق عمل کرنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی تھی۔ بال بچوں یا فریضہ کا خیال شراب نوشی کے فعل کو جو ذرا دیر پہلے ایک فطری جبلت کی تشفی تھا، ایک مقررہ اصول کی خلاف ورزی میں بدل دینے کے لئے کافی ہے غالباً عادت کی بنا پر اتنی نہفتہ قوت عملی صورت میں نہیں بدلتی جتنی کہ تحریص کی مدافعت کی غرض کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ عقلی عمل اس کو ایک نئے عنوان کے تحت لے آتا ہے اور اس حد تک بالکل صحیح ہوتا ہے کہ اس کے جذبے پر عقل غالب آجاتی ہے۔ مگر ایسا خالص منطقی عمل کے بدولت نہیں ہوتا بلکہ

اُس حقیقت کی بنا پر ہوتا ہے کہ عقل ایک نئے قوتوں کے مجموعے کا انکشاف کرتی ہے جو ضروری حد تک عمل کرنے کے لئے تیار رہتی ہیں۔

(۲۳) پس ہمارے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ہم علامات ہی سے محسوس کرتے ہیں۔ اور علامات ہی سے استدلال کرتے ہیں۔ جب ہم کسی منطقی عمل میں مشغول ہوتے ہیں تو ان علامات کے پورے معنی ہم کو آسانی کے ساتھ یاد آجاتے ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ عمل ہوسکتا ہے۔ علامات محض اس لئے مفید ہوتی ہیں کہ ان کی بنا پر ہم اس دشوار عمل سے بچ جاتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے احساسات کا تعین ان معنی کو فعلی طور پر عمل میں لائے بغیر ہوتا ہے جو ان سے سمجھ میں آسکتے ہیں۔ سرخ جھنڈے کو دیکھ کر ممکن ہے میں بندوق کی مار کے حلقہ سے گذر جانے سے باز رہوں اور میرے تخیل میں اپنے جسم سے گولی کے گذرنے کے تمام نتائج کا اعادہ نہ ہو۔ اگر اس خطرہ کے برداشت کرلنے کا محرک قوی ہو تو ممکن ہے نہفتہ جذبہ کی نسبتہً بڑی مقدار کو فعلی جذبہ کی صورت میں بدلنے کی ضرورت ہو۔ اور چونکہ اکثر ہم ایسا کرلنے سے قاصر رہتے ہیں، اس لئے ہم ایسے خطروں میں پڑ جاتے ہیں جن کے نتائج پر اگر ہم واضح طور پر غور کرلتے تو ہمیں ان سے بچنا چاہیئے تھا۔ ہم اپنے راستہ کو بظاہر نہایت ہی موہوم آگ سے درست رکھتے ہیں، اور صرف ایسی قوتوں کو عمل میں لاتے ہیں جو واقعی مزاحمت پر غالب آنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ مگر یہ فرض کرنا بہت بڑی غلطی ہوگی کہ محض آواز لگانا ہی کافی ہوتا ہے اگر قوت فریب اور ضروری امداد کے لئے تیار نہ ہو تو کامیابی نہیں ہوسکتی اور عموماً کھیل کا اس طرح سے فیصلہ ہوجاتا ہے جس طرح کہ تاش کے مشاق کھلاڑی محض پتے دکھا کر لیتے ہیں اور پورا کھیل کھیلنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۲۴) کوئی ایسا نظریہ صحیح نہیں ہوسکتا جو درحقیقت اس بات کا مدعی ہو، کہ عقل واحساس دو علیحدہ اور مستقل قوتیں ہیں حالانکہ ان میں سے ایک قوت کے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ دوسرے پر حکومت کرتی ہے عقل کوئی ایسی شے نہیں ہے جو جذبات پر ایک بالکل نئی شے

کی طرح سے طاری ہو جاتی ہو۔ ادنیٰ واعلیٰ عضویوں کے مابین کوئی قطعی حد فاصل نہیں ہے حیوانی جبلت کو عقل مضمر سمجھنا چاہیئے، یا عقل کو بہت ہی زیادہ ترقی یافتہ جبلت خیال کرنا چاہیئے جبلت ایسی عقل ہوتی ہے، جو فوری وقریبی تک محدود ہوتی ہے اور خود اپنے عمل پر غور کرنے کے قابل نہیں ہوتی عقل ایک وسیع جبلت ہوتی ہے جو بعید کو سمجھتی ہے اور خود اپنے اعمال کا شعور رکھتی ہے۔ کل فطرت کی ترقی سے فطرت عقلی اور فطرت جذبی دونوں کی ترقی ظاہر ہوتی ہے نئی حسیتوں کے نشو ونما سے مظاہر کے مابین نئی خصوصیات و نئے علائق دریافت کرنے کی قوت کا نشو ونما پایا جاتا ہے۔ میکانیکی قوتوں کی نشو ونما سے اشیا کو نئے مجموعوں میں ترکیب دینے اور اس طرح عواطف کو پیدا کرنے کی قوت کا نشو ونما ظاہر ہوتا ہے۔ مجرد تعلقات کے قائم کرنے کی قوت اور علامات کے ذریعہ استدلال کرنے سے فکر میں جو وسعت ہوتی ہے اس کا ایتلاف ان کے مطابق جذبات کی پیچیدگی وتنوع کے ساوی نشو ونما سے ہوتا ہے۔ اگر ہماری طبیعت حب الوطنی فلسفہ مذہب وغیرہ جیسے الفاظ سے متاثر ہوسکتی ہے، تو ہمارے پاس صرف ایسی عقل ہی ہونی ضروری نہیں ہے، جو اس قسم کے اعمال کو انجام دے سکتی ہو، جو ادنیٰ حیوانوں کے امکان سے خارج ہیں، بلکہ ہماری حسیت بھی بہت سے نئے جذبات کے قابل ہونی چاہیئے۔ تاہم یہ ایک فطری امر ہے کہ ہم عقلی ترقی کو تغیر کی اصل سمجھیں اور ان لطیف تر طریقوں کی، جن سے ترقی یافتہ طبیعت کے انسان میں خنک سے احساس کا فیصلہ ہوتا ہے، یہ تعبیر کریں کہ احساس کی جگہ عقل نے لے لی ہے۔ لیکن یہ تعبیر اسی قدر غلط ہے، جس قدر کہ یہ رائے غلط ہوگی کہ بار یک آلات جن سے کہ ہم خفیف سی قوت کے صرف سے بڑے میکانکی نتائج حاصل کر لیتے ہیں، ہم کو قوت سے بالکل ہی بے نیاز کر دیتے ہیں۔ خاص آلات کے ذریعہ سے ایک بچہ بھی بہت بڑے اوزان اٹھا سکتا ہے مثلاً ایک اسپرنگ کے چھو لنے یا بجلی کی رو کے کھولدینے سے اس سے ہم یہ نتیجہ تو نہیں نکالتے کہ سعی بغیر قوت کے پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک ترقی یافتہ عقل کے

نازک و پیچیدہ اعمال بہت جذبہ کے صرف کئے بغیر فاعل کے کردار کو متعین کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ وہ بغیر جذبے کے عمل کرتا ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اس کے جذبات نسبتاً پیچیدہ اور مہذب طریقوں سے عمل کرتے ہیں۔ جہاں ایک کند ذہن شخص کے لئے ایک طاقتور جذبے کے حقیقی محرک کی ضرورت ہوتی وہاں ان کے لئے صرف ایک لفظ کفایت کر جاتا ہے ؎

(۲۵) پس ہمارے پیش نظر یہ مسئلہ نہیں ہے کہ باعقل اور بے عقل وجود میں کیا فرق ہوتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ ایسے وجود ہیں، جو جذبی اور عقلی دونوں اعتبار سے بلند مرتبے پر ہوتا ہے اور ایسے وجود ہیں جو دونوں اعتبار سے ادنی درجے پر ہوتا ہے کیا فرق ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی کہہ دینی ضروری ہے کہ باوجودیکہ ان دو عنصروں میں بہت ہی قریبی تعلق ہے مگر ان پر علٰحدہ علٰحدہ بحث ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہ عقلی قوتیں متغیر ہو سکتی ہیں۔ اور جذبی قوتیں مستقل و غیر متغیر رہتی ہیں۔ عموماً اس طرح سے گفتگو کی جاتی ہے کہ گویا عقل جذبات کو کم کر کے ترقی کر سکتی ہے یا یہ کہ جذبات عقل کو نقصان پہنچا کر بڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس دعوے کی صورت پر اعتراض کر سکتے ہیں مگر یہ ایسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یعنی خاص خاص حالتوں میں جذبی فعلیت بعض اقسام کی عقلی فعلیت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ بعض قسم کے احساسات کی ناقابلیت یقیناً بہ اعتبار علم ہمارے تجربہ کے حلقہ کو محدود کر دیتی ہے۔ مگر احساسات کی زیادہ ذکاوت، ممکن ہے منطقی اعمال کے لئے سنگ راہ ہو، جن کو ہمیشہ ایک طرح کے سکون کی ضرورت ہوتی ہے۔ عقلی قوت کا سب سے ظاہر پیمانہ وہ صحت ہوتی ہے، جس سے کہ ہم خارج کی حقیقی دنیا کا تمثل کرتے ہیں یہ مختلف حالتوں میں مختلف ہو سکتی ہے بلا اس کے کہ اس کے مطابق جو جذبی کیفیت ہوتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ مثلاً ہم اس امر کا تعقل کر سکتے ہیں کہ دو شخصوں کو یکساں بھوک نے پریشان کر رکھا ہو، اور دونوں دنیا کو ایک عظیم الشان باورچیخانہ سمجھ رہے ہوں،

اور تمام اشیاء کو صرف ان دو عنوانوں کے تحت جمع کرتے ہوں یعنی وہ چیزیں جو کھائی جا سکتی ہیں اور وہ جو نہیں کھائی جا سکتی۔ مگر ان میں سے ایک اپنے اس فیصلہ کی صحت میں کہ کونسی چیز کھائی جا سکتی ہے اور کونسی نہیں کھائی جا سکتی، اور کھانے کے قابل چیزوں کے اپنے معدہ تک پہنچا لینے کے وسائل نکالنے میں بہ اعتبار ہوشیاری ممکن ہے اپنے ساتھی سے بہت مختلف ہو۔ عقلمند، بے عقل کی نسبت بڑی دنیا میں رہتا ہے، اور وہ اس حد تک زیادہ عقلمند ہوتا ہے، جس حد تک اس کی دنیا واقعی ہوتی ہے۔ اس صورت میں بے عقلی کی انتہا اس حالت سے ظاہر ہوتی ہے جس حالت میں کہ انسان کسی وہم میں مبتلا ہوتا ہے، اور یہ فرض کر لیتا ہے کہ میرے اعضا کانچ کے بنے ہوئے ہیں یا اپنے ہاتھ میں یہ خیال کر کے آگ لے لیتا ہے، کہ میں کوہ قاف پر ہوں۔ با ایں ہمہ کامل ترین صحت حواس اور وسائل کو غایات کے پوری طرح مطابق کر لینے میں، اگرچہ کردار کی بعض اشکال شامل ہیں، مگر اس میں سیرت کا بہت بڑا حصہ شامل ہونے سے رہ جاتا ہے، اور اس اعتبار سے ایسے لوگ مساوی طور پر معقول ہو سکتے ہیں، جن کے کردار میں ممکن ہے کہ بیحد تفاوت ہو۔

(۲۶) یہی امور اس وقت بھی صادق آتے ہیں، اگر ہم اس سے مختلف معیار قرار دیں۔ عالم کا صحیح استحضار اس کو مستلزم ہے کہ ہم اپنے احساسات کا بھی صحیح استحضار کر سکتے ہیں ہم کہتے ہیں ایک صاحب عقل انسان خود اپنے دل کی حالت کو جانتا ہے۔ اور یہ ایسا علم ہے جس کو حاجی اور فلاسفہ متفقہ طور پر نادر کہتے ہیں کسی عام نام سے جو عطوفت متہیج ہوتی ہے اس سے اس عطوفت کا استحضار ہونا چاہئے جو ہر جزئی حالت میں واقعاً متہیج ہوتی ہے۔ اگر میں اس اصول کو تسلیم کر لوں کہ مجھے تمام انسانوں سے محبت ہونی چاہئے، اور پھر میں کسی خاص آدمی سے نفرت کروں، تو میرا عمل متناقض ہوگا۔ یہ بات حد سے زیادہ غیر معقول ہوگی کہ میں ہر انسان کے ساتھ مہربانی سے پیش آؤں سوائے اس کے (فرض کرو کہ) جس کے بال سرخ ہوں یا جس کی جلد سیاہ ہو۔ اس قسم کی اکثر حالتوں میں غیر معقولیت

عارضی طور پر تبدیلی سیرت کے مساوی ہوتی ہے۔ کسی ایسی علامت کا نظر آجانا جس سے انسان کو نفرت ہو، ایک طرح کا عضویاتی اثر رکھتا ہے جو اس کے اندر وحشی حیوان کے صفات کو بیدار کر دیتا ہے، اور ذرا دیر کے لئے خلق دوست کو شیطان بنا دیتا ہے۔ انسان اس وقت اپنے آپے میں نہیں رہتا۔ اسی طرح سے دوسری حالتوں میں جو شخص اپنے عالم تصوری میں رواقی ہوتا ہے، عالم حقیقت میں عواطف سے کام لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ممکن ہے، اور عموماً ہوتا ہے، اور عقل کی ترقی اس قسم کے تذبذبات کو روکے گی۔ جوں جوں مشاہدہ کا رقبہ وسیع ہوتا جائیگا، دنیا کو ایک مربوط شئے کی صورت میں دیکھنے کا رحجان بڑھیگا اور تمام مشاہدات کو عام اصولوں کے تحت لانے کا رحجان پیدا ہوگا۔ اس سے کردار زندگی میں تسلسل و مطابقت پیدا ہو جائیگی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہم مختلف اوقات میں مختلف اصولوں پر عمل کرتے ہیں۔ ایک وقت میں تو ہمارا کردار اس قسم کے سطحی خیال سے متعین ہوتا ہے، جیسے کسی خاص رنگ کی ناپسندیدگی ہے۔ اور دوسرے وقت میں ہم سطحی خیالات سے تجاوز کر کے، بنی نوع انسان کے مفاد کو پیش نظر رکھتے ہیں جو اس قسم کی معمولی باتوں سے بالکل علٰحدہ ہوتے ہیں۔ عقل اس قسم کے حقیقی تناقضات کو کافور کر دے گی۔ لیکن اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ محض منطقی مطابقت مجنونانہ خصوصیات کے رفع کرنے کے لئے کافی ہے لغوترین خیال اور غیر معقول ترین تعصب کے موجود ہونے کی بھی ہمیشہ علت ہوتی ہے۔ اپنے کردار میں محض صوری تطابق پیدا کرنے کے لئے تو یہ کافی ہے، کہ یہ علت معقول بن جائے یعنی وہ محرکات جن سے میرے کردار کا تعین ہوتا ہے، ان کا استحضار ان عام اصولوں میں ہو جو میں قائم کرتا ہوں۔ اگر سرخ بالوں کا تنفر مجھے واقعاً متاثر کرتا ہے تو مجھے اپنے نظریہ میں بھی سرخ بالوں والے سے اسی قدر نفرت کرنی چاہیئے، جس قدر کہ میں واقعاً اس سے نفرت کرتا ہوں۔ اس سے میرا کردار صوری طور پر غیر متناقض ہو جائیگا۔ بلاشبہ

یہ صحیح ہے کہ واقعی سیرت کے شعوری استحضار کے اس عمل سے خود سیرت میں تغیر واقع ہو گا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ محرک جو واقعتاً مجکو متاثر کرتے ہیں جب میں ان اصولوں کی تعمیم کی کوشش کروں جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں، اور ان کی اپنی کردار کے قانون سے تطبیق کروں تو اچھے نہ معلوم ہوں۔ بایں ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تعصبات کے نہایت ہی غیر معقول مجموعے کو جس حد تک واقعتاً ایک فرد واحد کے حقیقی اوصاف کو ظاہر کرتا ہے، اس حد تک اس کو بلا کسی ناقض کے بیان کیا جا سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر محض منطقی مطابقت یعنی ان احساسات میں جو میری تصوری تعبیرات کے محرک ہوتے ہیں اور حقیقی وقوع میں براہ راست تناقض کا نہونا اسی طرح میرے کردار کے متعین کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، جس طرح سے کہ تصوری تعبیرات کی خارجی عالم کے ساتھ محض مطابقت کامل کافی نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک اس وجہ سے محض منطقی مطابقت سے قانون کردار کا استنباط ناممکن ہے۔ اگر خارجی علت یا طریق عمل ذہنی سبب یا علت عمل میں بدل جائے تو ہر قسم کے کردار سے یہ شرط پوری ہو سکتی ہے۔

(۲۷) مگر اس میں شک نہیں ہے کہ ہماری عقل کی ترقی سے اپنے موجودہ عواطف کو اصولی صورت میں بیان کر دینے کے علاوہ بھی کچھ مترشح ہوتا ہے۔ اس سے کچھ ایسی شے مترشح ہوتی ہے جو وسائل کو غایات کے مطابق کرنے یا اپنی سیرتوں اور خارجی دنیا کا علم رکھنے کی فوقیت کے علاوہ ہے۔ یہ بات کہ ایسا ہونا لازمی ہے عقلی اور جذبی ترقی کے تعلق سے مستنبط ہوتی ہے۔ انسان اور حیوان میں یہی فرق نہیں ہے، کہ اس میں ایک ایسی قوت ہے جس کی بنا پر وہ اس قسم کے جذبات کو قرار واقعی طور پر تشفی بخش سکتا ہے جو حیوانوں میں بھی ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ بھی فرق ہے کہ اس میں نئے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں جو اگر ادنی جانداروں میں ہوتے ہیں تو بہت ہی ابتدائی حالت میں ہوتے ہیں۔ پس ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ کس حد تک یہ خیال معقول کردار کی نوعیت کے تعین کرنے میں

مفید ہوگا۔ ہم خیر عظمیٰ یا اس الفضائل کی قدیم بحث پر پہنچ جاتے ہیں۔ (یعنی سب سے بڑی خیر جس کے متعلق یہ خیال تھا کہ صاحب عقل ہونے کے لحاظ سے اس کی ہر انسان کو خواہش ہونی چاہئے) حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسی غایت کو متعین کرسکیں، جو ہر قسم کے معقول کردار میں مضمر ہو تو ہم کم ازکم ایک نہایت ہی اہم نتیجہ کے راستہ پر تو پڑ جائیں گے۔ دیکھنا چاہئے تحقیق کی اس نوبت پر دشواری کیا رنگ لاتی ہے؟

(۲۸) ایک لمحہ کے لئے فرض کئے لیتے ہیں کہ ہم انسان کے تمام کردار پر اس طرح بحث کرسکتے ہیں کہ گویا اس کا کسی ایک غایت سے تعین ہوسکتا ہے۔ یہ مانے لیتے ہیں کہ کوئی ایسی متعین و مقرر غایت ہوتی ہے، جس پر تمام خواہشیں مائل ہوتی ہیں اور یہ سب انسانوں میں مشترک ہوتی ہے۔ اگر میں اس مسئلہ پر دوسرے رخ سے نظر ڈالوں تو گویا یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جتنے احساس ہم کو متاثر کرتے ہیں ان سب کو ایک جبلت کے تغیرات خیال کیا جاسکتا ہے انسان اس بخیل کے مشابہ ہوگا جس کی زندگی کی واحد غرض روپیہ کمانا یا بالفاظ دیگر جسمیں محض حرص ہی کا ایک جذبہ ہوتا ہے جس حد تک اس کو صورت واقعات کہہ سکتے ہیں اسی حد تک عقلی ترقی کا اثر بالکل ظاہر و نمایاں ہوگا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جس حد تک انسان زیادہ عاقل ہوجائیگا، اس کی تمام حرکات عمل کے ایک خط پر مرکوز ہونگی۔ چونکہ مختلف ذیلی غایات کے اندازہ کرنے کا ایک ہی معیار ہوگا، اس لئے وہ اپنی عقل کی بنا پر ان کا اسطرح مقابلہ کرسکیگا، جس طرح سے کہ بخیل مختلف طریق عمل کا محض منفعت کے اعتبار سے مقابلہ کریگا۔ لہٰذا اس اضافۂ عقل کا اظہار اس طرح سے ہوگا کہ وسائل کو غایات کے مناسب کرنے کی قابلیت بڑھ جائیگی۔ فاعل کو اپنی سیرت کا پہلے کی نسبت زیادہ مکمل علم ہوجائیگا۔ یہ بات اس کو تجربہ سے سیکھنی ہوگی کہ کس حد تک نئے حالات اس کے اصل جذبہ کی تشفی کا موجب ہوتے ہیں جس کے معنی قانون جذبہ کے دریافت کرنے کے ہیں وہ ایسے طرق احساس کا موازنہ کررہا ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل یکساں ہیں۔ اور اس امر کی تحقیق کرنی کہ

خاص حالات میں اس کو کس قسم کا احساس ہوتا ہے، یہ دریافت کرنے کے مساوی ہے، کہ وہ کن حالات کو ترجیح دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دشوار ہو کیونکہ خیال میں دو مختلف حالتوں کا یکجا کرنا دشوار ہو سکتا ہے۔ مگر معیار ہمیشہ سادہ ہوتا ہے یعنی تشفی یا تو ایک حالت میں زیادہ ہوتی ہے یا دوسری میں عقل کتنی ہی ترقی کرلے مگر اس سے اس مسئلے کا تعین نہیں ہو سکتا کہ یہ واحد حکمراں جذبہ کونسا ہے۔ مسئلے کا یہ جز ہنوز غیر متعین ہے۔ اگر اس کا ایک بار تعین ہو سکتا تو باقی مسئلے کا تعین مشکل نہ تھا۔ اگر دولت کی محبت یا اور کوئی ایسی غایت موجود ہو جس سے تمام حرکات کا تعین ہو سکے، تو پھر باقی کا حساب لگانا کچھ دشوار نہیں۔ عمل کے تمام اصول ایک باقاعدہ نظام کے اندر اسی طرح ایک ہی اصول "روپیہ حاصل کرو" کی مختلف صورتیں معلوم ہونگے۔ جس طرح سے حکمی تحقیقات میں کل جزوی امثلہ میں بعض کلی قاعدے مضمر معلوم ہوتے ہیں۔

(۲۹) پس یہاں پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ مسرت جس کی سب خواہش کرتے ہیں، سادہ غایت نہیں ہے، بلکہ تشفی کی بہت سی اور بہت ہی مختلف تشفیوں کی شکلوں کا نام ہے۔ اوپر جو بیان ہوا ہے وہ صحیح معنی میں تو پالیپ کے علاوہ اور کسی شئے پر صادق نہ آئیگا یعنی صرف ایسے عضویہ پر جس کو ایک ہی خواہش متاثر کرتی ہے یعنی گرمی کی محبت اور سردی کا خوف، اور یہ ایسے کل کو ظاہر نہیں کرتا جو اجزا سے مرکب ہو، بلکہ ایک ناقابل تقسیم سالمہ کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر اس قسم کے جانذار کو عقل سے متصف فرض کیا جا سکتا تو اس کے افعال کی بلاشبہ ایک غایت ہوتی، اور اس کے اس انفضائل ہونے پر کسی کو اعتراض نہ ہو سکتا۔ لیکن چونکہ عقل کی ترقی احساس کی غیر محدود پیچیدگی کو مستلزم ہے اس لئے یہ ظاہری وحدت محض دھوکا ہی دھوکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اسی قدر پیچیدہ دنیا ہے، جس قدر کے وہ دنیا ہے جس کا اس کے ذہن پر عکس پڑتا ہے۔ وہ ایک وفاق ہے جس کی مرکزیت کامل نہیں ہوئی ہے۔ وہ متعدد و مخالف جذبوں کا ایک مجموعہ ہے، جن میں سے ہر ایک کی علحدہ غایتیں ہیں، اور جن میں سے ہر ایک سے اگر اس پر علحدہ غور کیا جائے

تو کردار کا ایک قانون دستیاب ہوگا۔ کسی حد تک وہ اکائی بھی ہے مگر اس کی وحدت ایسی ہے، جن میں علیحدہ و مستقل حیثیتوں کی ایک غیر محدود تعداد شامل ہے۔ اس بنا پر کسی ایک فرد کے لئے کوئی ایک غایت مقرر کر دینا ناممکن ہے، چہ جائیکہ ایسی غایت مقرر کرنا جس کی سب بلا لحاظ اسکے کہ ان کی ساخت کیسی ہے خواہش کریں کیا ہم کوئی ایسی غایت مقرر کر سکتے ہیں جس کی سب کو خواہش کرنی چاہئے- فی الحال اس کا سوال نہیں کیونکہ ابھی ہم واقعات سے گفتگو کر رہے ہیں اور ابھی وہ معنی ہماری نظر کے سامنے نہیں جو "چاہئے" سے منسوب کئے جا سکتے ہیں۔

۳۰۔ مذکورہ بالا دشواری اس میں شک نہیں کہ ایسی ہے جس کی بنا پر کردار کا کوئی سادہ ضابطہ مقرر کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے، بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر کوئی ضابطہ سادگی کا مدعی ہو، تو اس میں دھوکا ہونا لازمی ہے۔ علاوہ برایں ہم کو یہ دشواری بھی درپیش ہے کہ فی الحال ہماری نفسیات یہ تصفیہ نہیں کر سکتی کہ وہ ابتدائی جذبات کون سے ہیں جن سے عضوی وفاق بنا ہے۔ یا ان کو کن معنی میں علیحدہ علیحدہ سمجھا جا سکتا ہے۔ اس موضوع پر ہم کو مبہم ترین اور نہایت ہی عام نظریوں سے مطمئن ہونا پڑیگا۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ مختلف جسمانی اشتہائیں کسی نہ کسی معنی میں تو علیحدہ ہوتی ہیں، اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مختلف آلات جسمانی سے متعلق ہوتی ہیں۔ بااین ہمہ یہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ نہیں ہیں، کیونکہ ہر عضو اور ہر اشتہا کل جسم یا دوسرے آلات کی حالت پر مبنی ہوتی ہے جن سے کہ یہ بنا ہوا ہوتا ہے۔ یہ دشواری اُس وقت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ جب ہم اعلیٰ یا عقلی جبلتوں پر پہنچتے ہیں، جن کے حدود اور فرق بہت غیر متعین ہیں اور جن کا کوئی بیّن جسمانی متلازم نہیں ہے۔ اس پراسرار وفاق کی پیچیدہ ساخت کے بیان کرنے کا کام نفسیاتی پر چھوڑنا چاہئے۔ وہ جس طرح چاہے اس کو بیان کرے۔ ہم یہاں ایک یا دو باتیں کہنے پر اکتفا کر لتے ہیں۔ ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جب یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے جذبی پہلو کے اعتبار

سے بعض ایسی ابتدائی حیثیتوں کا بنا ہوا ہے، جن میں سے ہر ایک لاتعداد طریق سے متہیج ہو سکتی ہے، اور اس پر اس کے آس پاس کے لوگ بعض پیچیدہ اعمال اور ردات کرتے رہتے ہیں تو ہم اجمالاً ایک واقعہ کو بیان کرتے ہیں۔ علاوہ برایں عضوی وحدت کی یہ شرط ہے کہ یہ کسی نہ کسی اعتبار سے ایک کل کی حیثیت رکھتی ہو، تاکہ ایک کا فعل ہر لمحہ دوسروں کے فعل پر مبنی ہو۔ ہمارے کردار کا ایسا ضابطہ جس میں جبلت مختلف ماتحت جبلتوں کا نتیجہ ہو اور ہر جبلت خارجی حالات کے ہیج کے تحت عمل کرے اور اس کا عمل جسم کے دیگر اجزائے ترکیبی کے تابع ہونے کی بنا پر محدود ہو صرف ایسی اعلیٰ وارفع ذات مقرر کر سکتی ہے، جو ہماری سیرتوں کا امتحان کر سکے۔ احساسات بہ اعتبار کیفیت کتنے ہی مختلف کیوں نہوں ان کا ہونا ضروری ہے۔ ان کی ایک دوسرے کے اعتبار سے ایک خاص قیمت ہوتی ہے اور ایک کل کے اجزا ہونے کے اعتبار سے ان کا ایک منفرد و متعین درجہ کو اعلیٰ وارفع ذات ہی متعین کر سکتی ہے، نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ضابطہ حد سے زیادہ پیچیدہ ہوگا۔ یہ کسی ایک جبلت کی تشفی کے شرائط پر مبنی نہ ہوگا، بلکہ چند جبلتوں کی تشفیوں پر مبنی ہوگا خود جن کے مابین ایسے پیچیدہ قوانین کے ذریعہ سے ربط ہوگا، جس سے فاعل کی عضوی ساخت ظاہر ہوگی۔ گذشتہ تمثیل کے مطابق یہ فرض کر لیے بجائے کہ انسان کے کردار کا تعین محض محبت زر سے ہوتا ہے، ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ سونا چاندی اور دوسری دھاتیں مختلف نسبتوں سے پیانتا ہے، جن کا انحصار اُس کی سیرت کے قوانین پر ہوتا ہے اور ہر ایک کی خواہش کم و بیش متضاد طرق عمل کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس سے جو ضابطہ پیدا ہوتا ہے وہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہو اور اس میں شک نہیں کہ یہ اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ہوگا جتنا کہ تمثیل سے پتہ چلتا ہے تاہم اس سے متعین اصول دستیاب ہو جائینگے۔ اور اگرچہ مقصد کی تعریف اور بھی مشکل ہوگی پھر بھی یہ واضح ضرور ہوگا۔

۳۱۔ لہذا جب ہم عقلیت کے سوال کی طرف پلٹتے ہیں تو کہہ سکتے ہیں

کہ عام نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑا کیونکہ عقل کا عمل اب بھی نتیجہ میں ایک طرح کی وحدت پیدا کر دیتا ہے جبلت سادہ ہو یا پیچیدہ جس حد تک یہ غالب ہوتی ہے، عقل وسائل کو غایات کے متناسب کرتی، اور عمل اور مقصد میں اتحاد عمل کا باعث ہوتی ہے۔ اس جبلت کی تشفی کے لئے جو مختلف افعال انجام دئے جائینگے، وہ ایک غیر متناقض اور فہمیدہ نظام کا جزو ہو نگے۔ علاوہ بریں چونکہ جذبات کے مابین قریبی تعلق ہوتا ہے، چونکہ وہ ایک دوسرے میں ملجا تے ہیں، اور نشو و نما کا کل عمل ایک خاص قسم کی ترتیب پیدا کرنے کا عمل ہے، جس میں متفرق اور خاص جبلتیں مرکزی اور بڑی جبلت کے تابع ہوتی ہیں، اس لئے عقل اگر وحدت نہیں تو کم از کم ہمنوائی تو ضرور پیدا کرتی ہے کیونکہ جس حد تک ہم استدلال کرتے ہیں، ہر علحدہ جبلت کا فعل دوسروں کی ضروریات کے مسلسل خیال سے قابو میں رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ بھوک کی فوری تشویق کے تحت ہم جانوروں کی طرح سے عمل کرنے لگیں۔ مگر ہماری بھوک کل کی بھوک کے خیال اور اس علم سے ابی رہتی ہے کہ اس میں حد سے زیادہ مشغولی نہیں اور لذات کو باطل نہ کردے۔ ولولہ زیادہ عقلی یا جذبی التذاذ کی خواہش سے قابو میں رہتا ہے۔ عقل گویا کہ ایک ایسا پہیا ہوتی ہے جس کی وجہ سے متین کا ہر حصہ دوسرے حصوں کے ماتحت عمل کرتا ہے جس سے کہ یہ عضوی طور پر تعلق رکھتا ہے۔ ایک وہم (مثلاً سرخ بالوں والے انسان سے نفرت کا ہونا) دب جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کے وہم سے ایک جذبہ کی فرمانبرداری اور باقی کا نظر انداز کرنا متصور ہوتا ہے ہمارے بیہودہ عمل کا باعث یہ ہوتا ہے، کہ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں کہ بالوں کی سرخی ان احساسات اور ہمدردیوں کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے جو ہمارے کردار کو مختلف شکل کے آدمیوں کے بارے میں متعین کرتے ہیں۔ جس حد تک ہم معقول ہوتے ہیں، ہم اپنے کردار پر غور کر سکتے ہیں، اور کسی خاص حالت میں، ان تمام باتوں پر غور کر سکتے ہیں، جو اس سے مترشح ہوتی ہیں۔

بجائے اس کے کہ محض کوئی سطحی خیال ہماری رہبری کرے، ہم ذہن کی آنکھ سے تمام عمیق اور عام حالات کو دیکھتے ہیں، لہذا قوی ترین احساسات (خواہ وہ کچھ بھی ہوں) یعنی سب سے زیادہ پائیدار جذبات ادنیٰ احساسات و جذبات کے صحیح کرنے اور ان پر قابو پانے کے لئے متواتر عمل کرتے رہتے ہیں۔ وفاقی حکومت کے فعل کو متعین کرنے میں ہر جبلت کی رائے کو دخل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نہیں ہونے پاتا کہ کوئی ایک جبلت دوسری جبلتوں کی مرضی کا لحاظ کئے بغیر حکومت کرنے لگے ؛

(۳۲) لیکن ان ملحوظات میں جن کو بہت کچھ پھیلا کر بیان کیا جاسکتا تھا، اور جو ایسی کتاب میں جو محض نفسیاتی موضوع پر ہو یقیناً مفصل بیان کے طالب ہیں اور ایک اہم سوال کا پھر بھی کوئی تصفیہ نہیں ہوتا۔ عقل کل کردار کے اندر ہمنوائی اور وحدت پیدا کرتی ہے۔ یہ ہم کو اعلیٰ اغراض کو چھوڑنے اور ادنیٰ اغراض کی طرف متوجہ ہونے سے روکتی ہے۔ کیونکہ بجائے اس کے کہ یہ ہر جبلت کو باری باری سے انفرادی طور پر عمل کرنے کا موقع دے، یہ ہر ایک کو باقی سب جبلتوں کے تابع کر دیتی ہے۔ خود وہ طریقہ جس سے ہماری عقلی اور جذبی فطرت کا ارتقا ہوتا ہے، اس مرکزیت کو ظاہر کرتا ہے جو ہماری عقل کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہمارے فکر و احساس کی پیچیدگی میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ بڑے مرکزی جذبات مستحققہ قوانین کی حیثیت سے قوی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ قوانین خواہ ہماری فطرت کے ہوں یا فطرت خارجی کے، اصول کا ایک باقاعدہ و مرتب نظام بن جاتے ہیں۔ مگر اب بھی ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ مختلف جبلتوں کے تعلق کا کیونکر تعین ہوتا ہے۔ اس اثر کا کس شے سے تعین ہوتا ہے جو وفاق کا ہر رکن اس پر صرف کرتا ہے۔ جب ایک غرض کو ادنیٰ اور دوسرے کو اہم کہتے ہیں، تو ہماری کیا مراد ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مقررہ حالات میں ایک جذبہ دوسرے کی نسبت کمزور ہوتا ہے مگر کمزور اپنی کمزوری کی وجہ سے فنا تو نہیں ہو جاتا۔ بھوک اب بھی خاص حالتوں میں محبت پر غالب آجائیگی۔ اگرچہ اس کام کی نسبتی اہمیت جو یہ کل جسم میں

انجام دیتی ہے (فرض کئے لیتے ہیں) استدلالی قوت کے ترقی کرنے سے کم ہو جائیگی۔ ہر فرد کی سیرت کا تعین اس کی اصلی ساخت سے ہوتا ہے، اگرچہ جتنا جتنا عقل عمل کرتی ہے سیرت میں تغیر ہوتا رہتا ہے، اور یہ صرف اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ عقل بعض محرکات کے لحاظ کو مسلسل جمع کرتی رہتی ہے جس سے ان کو کردار کے تعین میں زیادہ اقتدار حاصل ہو جاتا ہے، بلکہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس کی بناپر ایک مدت کے بعد ہم اپنی سیرت کے متعلق مجموعی حیثیت سے خود بھی حکم لگا سکتے ہیں، اور جزئی افعال ہی کا نہیں بلکہ حالتوں کا بھی اعادہ کر سکتے ہیں، اور اس طرح سے خود اپنے افعال کے آپ ہی ناظر بنجاتے ہیں اور اپنے احساسات کو ناپسندیدگی یا پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس قسم کا ہر تدبر ہمارے آئندہ عمل میں اس کے معاشرتی نتائج کو زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کرتے ہے، اور اسکو پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے بعض ایتلافات کے ساتھ ربط دیکر، تغیر پیدا کرتا ہے بہرحال ہم احساس کے ایک خاص توازن سے آغاز کرتے ہیں اور ہماری مختلف جبلتوں کے مابین ایک خاص رشتہ ہوتا ہے۔ ان میں بعد کو کتنا ہی تغیر کیوں نہ واقع ہو جائے، مگر اس حد تک گویا شروع ہی سے ہماری سیرت متعین ہو جاتی ہے۔ نیز یہ بھی ظاہر ہے، کہ یہ مختلف لوگوں میں بہت مختلف ہوتا ہے، اور اس سے سیرت کی مختلف اقسام عالم وجود میں آتی ہیں۔ ایک شخص میں اس کے رفیق کی نسبت نفس پرستی کا جذبہ نسبتہً زیادہ ہوتا ہے، اور علیٰ ہذا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کونسی قسم سب سے زیادہ معقول ہوتی ہے؟

۲۳۔ جس حد پر ہم اب تک پہنچے ہیں، مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس قسم کا نتیجہ، کیونکر اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ایک خاص غایت کو فرض کر کے (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں)، ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کردار کی سب سے معقول صورت کونسی ہے۔ اور اس غایت کے لحاظ سے بتا سکتے ہیں کہ معقول ترین انسان کا کردار کیا ہوگا۔ مگر جو کچھ اب تک بیان ہوا ہے اُس کی بناپر کوئی ایسی غایت متعین نہیں کر سکتے جو بذات خود معقول ترین ہو، نہ ہم

معقول ترین غایت کے کوئی معنی بیان کر سکتے ہیں۔ یہ استدلال اگر بنتا ہے تو اس وقت قوی بنتا ہے جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ غایت سادہ و یکساں نہیں بلکہ پیچیدہ ہے ہر قسم کی سیرت کی غایت علیحدہ ہوتی ہے، جس سے مستقل و معقول عمل کا تعین ہو سکتا ہے۔ نفس پرست اپنے نقطۂ نظر سے ایسی ممیز و ناقابل فہم غایتیں رکھتا ہے، جیسی کہ مرتاض کی ہوتی ہیں۔ یہ اصول کہ ہر شخص میرا خیال رکھے اتنا ہی سادہ ہے اور منطقی اعتبار سے کردار کی اتنی ہی معقول و غیر متناقض تعریف کرتا ہے، جتنا کہ یہ اصول کہ اپنے ہمسائے سے ایسی محبت کرو جیسی خود اپنے سے کرتے ہو۔ انسان کے لئے وہ محرک اہم ترین ہوتا ہے جو اس کی قوی ترین اور سب سے زیادہ متہیج ہونے والی جبلت کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر اس حد تک ہمارے پاس یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ کیوں عقل کو جبلتوں کے مابین کسی خاص علاقے کا تعین کرنا چاہئے مختصر یہ کہ ابتک ہمارے معطیات میں ایک بے قاعدہ عنصر ہے، جس کے تعین کے لئے ہم کو کوئی ذریعہ نہیں ملا۔ انسان صاحب عقل اور صاحب احساس دونوں ہے۔ جس حد تک کہ عقل سے واقعی اور تصوری دنیا کے مابین مطابقت متصور ہوتی ہے، ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ زیادہ عقلمند ہونے کے کیا معنی ہیں۔ ان الفاظ کے مابعد الطبیعیاتی جو معنی بھی بیان کرے یہ بہر حال صحیح رہتا ہے۔ ہم مسئلہ کے دوسرے عنصر کے متعین کرنے سے معذور تا صر ہیں۔ یعنی معیار کونسا ہے جس سے ہم احساسات کے متعلق حکم لگا سکتے ہیں۔ یہ موجود ہوتے ہیں اور اس حد تک ان کو صحیح یا غلط نہیں کہہ سکتے۔ یہ یا تو واقعی ہیں۔ ورنہ کبھی بھی نہیں ہیں۔ اگر یہ واقعی ہیں تو کس معیار سے ایک احساس یا مجموعۂ احساسات دوسروں سے بہتر ہوتا ہے یا ایک قسم کی سیرت دوسری سے بہتر ہوتی ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ اخلاقی فلسفہ کا یہ سب سے اہم مسئلہ ہے جو آئندہ مختلف اشکال میں بار بار اٹھے گا۔ اس کا جواب دینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کو بالکل مختلف قسم کے امور پر غور کرنے چاہئیں۔ اور یہ وہ امور ہونے چاہئیں جن کی طرف گذشتہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہے، جہاں میں نے کہا تھا کہ

ہمارے معطیات کی باقاعدگی کی نظریۂ ارتقا سے اصلاح ہوتی ہے

ہم معیارات پر (۳) میں نے کہا تھا کہ ہر صاحب عقل عامل کی سیرت کسی نہ کسی معیار کے مطابق ہوتی ہے چونکہ اس کا کردار ہر جزئی امر میں مقاصد زندگی کے لحاظ سے منضبط ہوتا ہے، اور اس کے عواطف مسلسل ایک دوسرے کی اصلاح کرتے رہتے ہیں، اور ان میں باہم امتزاج ہوتا رہتا ہے، اس لیے باوجود اس کے کہ اس کی فطرت کی ساخت بہت پیچیدہ ہوتی ہے اس کی سیرت میں ایک طرح کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر تشویق کل کے تابع رہتی ہے اور جسم کی خارجی وحدت کے مطابق عواطف میں ایک ذہنی وحدت ہوتی ہے۔ اس لیے جو اصطلاحیں استعمال ہوتی ہیں ان کا مبہم ہونا لازمی ہے اور بعض اوقات ان کے اندر ایک طرح کے تصوفی معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہم کو انھیں اور زیادہ واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے اور خصوصاً ہمیں یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ معیار سے کیا مراد ہے اور یہ ایسی اصطلاح ہے جو ان مباحث میں اکثر اور بار بار آتی ہے۔ مثلاً ہم ایسی سادہ میکانیکل شے پر غور کریں جیسے کہ کمان ہوتی ہے۔ ہم فرض کرسکتے ہیں کہ کمان کو کسی بہت ہی قدیم زمانہ کے وحشی نے ایجاد کیا ہوگا جس کو کسی سادہ تجربہ سے لکڑی اور تانت کے خاص مجموعہ کے خواص معلوم ہو گئے ہونگے متواتر تجربات کے بعد اس کی شکل بہتر ہو گئی ہوگی، مثلاً کسی ایسے عمل سے جس کو لیمب نے بھنے ہوئے سور کے گوشت کے فلسفیانہ قصہ میں بیان کیا ہے۔ ہر اصلاح شدہ کمان اس لئے زیادہ پسند کی جاتی ہوگی کہ اس سے مشقت میں کمی ہوتی تھی۔ دشمنوں اور حیوانوں کے مقابلہ میں بہترین قسم کی کمان استعمال کرنا ہی قبیلہ کے لئے نہایت اہم بات ہوتی ہوگی۔ جن قبائل کے پاس بہترین کمان ہوتی ہوگی ان کو تنازع میں زیادہ فائدہ ہوتا ہوگا۔ جب کسی اتفاقی واقعہ سے کسی اصلاح کا انکشاف ہوتا ہوگا اور مشاہدہ کی قوتوں سے یہ معلوم ہو جاتا ہوگا، ایک خاص امر کے لئے اس سے محنت بچتی ہے تو وہ فوراً اختیار کرلی جاتی ہوگی۔ جیسے جیسے انسان ہوشمند بنتا گیا تجربات زیادہ شعوری ہو گئے اور ایک مقصد کو پیش نظر رکھ کر

ہونے لگے۔ اور رفتہ رفتہ ان میں باقاعدگی اور عام ضوابط مقرر ہو گئے جب سمجھ اور حسابی قوتوں نے ترقی کی تو انکشاف اختراع ہو گیا، اور ایک زمانہ ایسا آیا کہ میکانیکی ارباب فکر، عام اصول قائم کرنے لگے اور اس تعلق کو بیان کرنے لگے جو اس وقت تیر و کمان کے مادے اور مار اور نشانہ کی صحت کے مابین ہے۔

(۳۵) اگر اس قیاسی تاریخ کا مطالعہ نہ بھی کریں تو بھی ظاہر ہے کہ ہر حالت میں ایک خاص مسئلہ کے حل کی ضرورت ہوتی ہے اگر ہمارے پاس مواد موجود ہو اور یہ معلوم ہو کہ ہمیں نسلی غایت حاصل کرنی ہے تو ایک قسم کی کمان سب سے زیادہ موثر معلوم ہو گی مثلاً اگر تیر انداز کے پاس ایک خاص قسم کی لکڑی ہے اور اس کو ایک خاص قسم کا شکار کرنا ہے تو اُسے خاص شرائط کو پورا کرنا ہو گا جن کو ریاضیاتی ضابطہ کی صورت میں ظاہر کر سکیں گے خواہ وہ بہترین قسم کی کمان محض مشق سے بنائے یا اس میں عام اصول سے بھی کام لے سکتا ہو عمل دراصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اگرچہ آخری صورت میں وہ واقعات کی کلی اور جزئی دونوں قسموں سے استدلال کر سکیگا اور زیادہ صحت کے ساتھ اس بات کو سمجھ سکیگا کہ وہ کیا کر سکتا ہے اور ناممکنات کی کوشش کرنے یا متناقض شرائط کے پورا کرنے سے باز رہیگا۔ ایسی سادہ صورت میں بھی معطیات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ ممکن ہے ہوشیار ترین میکانک بھی کلی اصول سے نتیجہ اخذ نہ کر سکے لیکن بہرحال مسئلہ متعین ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کمان موجود ہے اور کسی نہ کسی طرح سے یہ بن سکتی ہے اب اس کے بنانے کا طریقہ کتنا ہی بے قاعدہ یا باقاعدہ ہو۔

(۳۶) پس وہ کمان جس سے مسئلے کا بہترین حل ہوتا ہے، اس کو معیاری کمان کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس قسم کی کمان ہوتی ہے کہ اور کمانیں جس حد تک کہ وہ بہترین ہوتی ہیں، اس کے قریب ہوتی ہیں اور جس حد تک یہ اس سے مختلف ہوتی ہیں ان میں نقص ہوتا ہے۔ واقعی کمان اس سے یا تو تمام اعتبارات میں مختلف ہو سکتی ہے، اور اس لئے بدترین ہوتی ہے، یا اس کی اوروں کے

مقابلہ میں کچھ زیادہ قیمت ہوتی ہے، مثلاً اس کی مار زیادہ مگر نشانہ کی صحت کم ہو۔ یہ مسئلہ کہ کس حد تک مار پر صحت نشانہ کو قربان کیا جا سکتا ہے، اس کا تعین تو صرف اس کے استعمال سے ہو سکتا ہے اور غالباً بہت سے تجربات کے بعد اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ کمانوں کا ساز و سامان اور استعمال مقرر ہے تو ہم کمان کے ارتقا کو مساعی کا ایک طویل سلسلہ کہہ سکتے ہیں، جو ممکن ہے پشتہا پشت تک اس مسئلے کا تعین کرنے کے لئے جاری رہی ہوں۔ کمان کے نئے سامان یا نئی اغراض کے لئے اس کا استعمال ارتقا کے ایک نئے عمل کو قائم کر دیگا۔ کسی کمان کے اندر معیار کا تحقق نہیں ہوتا، کیونکہ ہر کمان میں ہر انسان کی طرح کوئی نہ کوئی نقص ہوتا ہے اور نہ اوسط درجے کی کمان ایسی ہوتی ہے جیسی کہ معیاری۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ معیار سے کسی ایک جہت میں زیادہ مختلف ہوتی ہو۔ لیکن معیاری کمان میں ایسے بہترین اوصاف ہوتے ہیں، جن سے ہر کمان قریب ہونے کی کوشش کرتی۔ اور یہ اس طرح پر ہوتا ہے کہ یا تو تیرانداز خود اس کے فوائد کو محسوس کرتے ہیں یا اس طرح سے ہوتا ہے کہ جن تیراندازوں کے پاس بہترین کمانیں ہوتی ہیں وہ ان کو فنا کر دیتے ہیں جن کے پاس ایسی کمانیں نہیں ہوتی ہو

(۳۷) یہ کہنا خارج از بحث نہ ہوگا، کہ ایسا آلہ جو اس طرح سے ایک معیار کے قریب ہو جس طرح سے کہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جس کا کہ رفتہ رفتہ ارتقا ہوتا ہے تو اس کے اندر ایک خاص حسن ہوتا ہے۔ کمان کے تصور نے لاانتہا اوڈھان میں گشت لگائی ہے جب اس طرح سے کمال تک پہنچا ہے۔ ہر زائد شے کو اس طرح سے چھانٹ دیا گیا ہے جس طرح پہلوان اپنے زائد گوشت کو چھانٹ دیتا ہے۔ یہ اپنی غرض کے لیے نہایت موزوں ہوتی ہے، اور اس پر غور کرنے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اس تطابق کو محسوس کر سکتے ہیں، اور اس سے وہ لطیف احساس ہمنوائی حاصل کر سکتے ہیں، جو ہمارے عقلی جذبات پر حکومت کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لذت اس ہنرمندی کا دوسرا پہلو ہے، جو نام نہاد اصول مشق سے ظاہر ہوتی ہے۔ اگرچہ

ہم حساب نہیں لگا سکتے مگر فائدہ کو تو محسوس کر سکتے ہیں کہ کامل مطابقت کے احساس سے ہم کو ایک طرح کی جمالیاتی تشفی ہوتی ہے۔ جبلت ہماری اس قوت کو ہرا دیتی ہے، جس سے ہم حکمی شرائط کو بیان کر سکتے ہیں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ حکمی علم ہمارے علم کے اس تھوڑے سے حصہ کے مطابق ہے جس کو ہم ممیز اور واضح طور پر بیان کر سکتے ہیں۔

(۳۸) اسی قسم کے اصول کا ہم اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ اشکال میں پتہ چلا سکتے ہیں۔ مثلاً یونانی مورت سے جسمانی کمال کا ایک معیار ظاہر ہوتا ہے۔ ہم صحیح طور پر یہ تو نہیں بتا سکتے کہ سنگ تراش نے اس معیار کو کیونکر دریافت کیا۔ نہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو ہم اس کو کیونکر پہچانتے ہیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہم ایک نہایت ہی پیچیدہ مسئلے کا حل دریافت کر لیتے ہیں۔ علمائے تشریح بعض حدود کے اندر ہم کو بتا سکتے ہیں ایک ہڈی اور عضلہ کا ایک مجموعہ دوسرے کی نسبت کیوں زیادہ کارآمد وقوی ہوتا ہے۔ مصور بلا واسطہ ہمارے سامنے ایسی صورت پیش کر سکتا ہے جو اس انتہائی قوت اور پھرتی کا نمونہ ہوگی، جو انسانی گوشت اور خون کے اندر ہو سکتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ شکل نہایت ہی موزوں و خوشنما ہے کیونکہ یہ آدمی ہر کام کو بہت کم قوت صرف کرکے کر سکتا ہے، یا ایک خاص قوت سے بہت کام انجام دے سکتا ہے۔ اس میں نہ کوئی شے فضول ہے اور نہ کسی شے کی کمی ہے۔ جس شخص کی یہ تصویر ہے، وہ ایک مقررہ بلندی کو ایک مقررہ سعی کے ساتھ پھاند سکتا ہے۔ یہاں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شکل چند شرائط کے لحاظ ہی سے بہترین ہے۔ ہرقل اور اپالو دونوں شکل کے اعتبار سے بہترین ہو سکتے ہیں۔ اگر ہمیں ایک شہتیر کے اٹھانے کے لئے انتہائی قوت کی ضرورت ہو تو ہرقل کی شکل سب سے عمدہ ہوگی اور اگر انتہائی سرعت رفتار کی ضرورت ہو تو اپالو کی۔ پس واقعہ یہ ہے کہ ہر ورزشی کسی خاص ورزش، یا اس کے کسی خاص شعبے میں بہترین ہوتا ہے۔ معیاری ورزشی کی تصویر دراصل ایک شکل کو ظاہر نہیں کرتی ہے، بلکہ ایک خاص گروہ کی شکل کو ظاہر کرتی ہے۔ اکثر نقائص ایسے

ہوتے ہیں جو ہر قسم کی خوبی پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ معیاری گروہ کے مختلف نمائندوں کے مابین ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ بہترین ہے، جب تک ہم قطعی طور پر اس فعل فضیلت کو متعین نہ کرلیں جس کے اعتبار سے کہ وہ معیار ہے۔ اور جب اس فعل کا تعین ہوجاتا ہے تو ہم کو کچھ معطیات بھی فرض کرلے پڑتے ہیں۔ اگر بہترین ورزشی دوڑنے میں بھی بہترین ہو، یا فرض کرو کہ ایک خاص فاصلے کے لئے بہترین دوڑنے والا ہو تو ہمیں یہ بھی خیال رکھنا پڑتا ہے کہ ورزشی کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ وہ بہترین دوڑنے ہی والا ہو بلکہ اس کے لئے سانس لینے والا خیال کرنیوالا اور ہضم کرنیوالا حیوان ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے پھیپھڑے دماغ اور معدہ بھی ہو اور معیاری شکل کا ذکر کرتے وقت ہم کو یہ بھی مضمر ماننا پڑتا ہے کہ نتیجہ شرائط کا پورا ہونا لازمی ہے۔ ہم کسی قابل فہم معنی میں مطلقاً تیز ترین رفتار کا ذکر نہیں کرتے بلکہ اس تیز ترین رفتار کا ذکر ان عام شرائط کے ماتحت کرتے ہیں، جو انسانی ڈھانچہ کی دیگر احتیاجات سے متصور ہوتی ہیں۔

(۳۹) پس ہم لفظ معیار کے اسوقت تک صحیح معنی بیان کرسکتے ہیں جب تک غایت و شرائط کو مقرر مانا جاسکتا ہے۔ کمان کو ایک خاص نتیجہ خاص حالت کے اندر پیدا کرنا ہوتا ہے۔ یہ ایک کل کا جزو ہوتی ہے اور اس کو ایک زائد عضو کہہ سکتے ہیں، جو نظام جسم میں ایک خاص فعل انجام دیتی ہے لیکن جب ہم کل جسم کو لیتے ہیں، تو معنی میں اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ آنکھ ہاتھ اور کل نظام عضوی کے لئے مفید ہوتی ہے۔ ہاتھ کل جسم کے لئے مفید ہے جس میں آنکھ بھی داخل ہے۔ ہر حصہ کل کی نسبت سے اچھا یا برا ہوتا ہے۔ لیکن کل سے کیا ظاہر ہوتا ہے۔ جس حالت میں کوئی خارج معیار ہوتا ہے تو جواب آسان ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ قصاب یا اُون کے تاجر کے نقطہ نظر سے معیاری بھیڑ کیسی ہوتی ہے لیکن مطلقاً اگر دیکھا جائے تو معیاری بھیڑ کیسی ہوتی ہے اگر لفظ مطلقاً کے ایسے معنی ہیں کہ اس میں کسی قسم کی شرائط داخل ہی نہوں تو اس سوال کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے۔ یہ سوال تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ

ایک حیوان یا دخانی انجن یا برقی پیام کی کیا رفتار ہے کیونکہ ان حالتوں میں ہیں امکان کی ایک حد تو مقرر کرتا ہوں۔ مگر یہ سوال کرنا کسی شے کی سب سے زیادہ رفتار کیا ہے ایسے سوال کے مساوی ہے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے کوئی جواب نہیں رکھتا۔ پس وہ معیار کونسا ہے جس سے بھیڑیا پر حکم لگایا جائے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان علائق کا مجموعہ ہے جو بھیڑ کے خارجی دنیا کے ساتھ ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے پاس اس کے امر کے متعین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، کہ ایک علاقے پر بحث کریں اور باقی کو چھوڑ دیں۔ پھر یہ کہ ہر قسم کی بھیڑ عام نظام میں اپنا کام انجام دیتی ہے اور قصاب تاجراون یا شکاری کی رائے اپنی خاص ضروریات کے اعتبار سے مختلف ہوگی اس امر کا ہم کیونکر فیصلہ کریں کہ کونسی رائے صحیح ہے اور کس اعتبار سے ہم اس قسم کے اندازوں کو صحیح و غلط کہہ سکتے ہیں۔

(۴۰) اس سوال کا جواب وہ ہے جو ارتقائی دیتے ہیں اور میں اس کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کیونکہ میں اصلی وجوہ کو دریافت نہیں کرسکتا میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس نظریے سے مندرجہ ذیل دعویٰ مترشح ہوتا ہے۔ عضویہ خواہ وہ انسان ہو یا بھیڑ علٰحدہ علٰحدہ حصوں کا ایسا مجموعہ محض نہیں ہے، جسے ایک یا دوسری شکل کے مطابق جوڑ دیتے ہوں۔ اس حالت میں جو کچھ ہم اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہوتا کہ عضویہ فلاں فلاں حصہ پر مشتمل ہوتا ہے، یا یہ کہ باشعور وجود میں فلاں فلاں جبلت ہوتی ہے۔ لیکن کیا کسی شے کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہی عناصر دوسری طرح سے بھی جمع کئے جا سکتے تھے۔ اصلی و انتہائی ساخت معطیات کا بالکل بے قاعدہ مجموعہ ہوتا ہے۔ ہم اس مشکل سے نہ نکل سکتے ہیں میں کہ ہم اب بھی گرفتار ہیں۔ مگر نظریہ ارتقا سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ انفرادی طور پر عضویہ ایسے حصوں کا بنا ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں، اور اس کی بقا ایک خاص قسم کے توازن کو متلزم ہوتی ہے اسی طرح پر عضویہ اپنے آپ کو ایک جزو کی حیثیت سے عام توازن میں قائم رکھتا ہے اور ہر لمحہ اس کی ساخت عالم کے کل نظام کے ساتھ ایک عمل مطابقت رکھنے پر مبنی ہوتی ہے۔

اور اس کو یہ کہہ کر بھی ظاہر کر سکتے ہیں، کہ ہر جاندار ایک مسئلے کے حل کو ظاہر کرتا ہے اور اس سے ایک نئے مسئلے کے لئے ایک مجموعہ معطیات بھی ملتا ہے جس طرح سے کمان کا احساس ہوتا ہے، اسی طرح حیوان بھی اپنا احساس کرتا رہتا ہے۔ جس مسئلے کو یہ حل کرتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ ماحول کے دباؤ اور لاتعداد رقیبوں کے پر زور مقابلہ میں کیونکر کامیاب رہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک نوع اپنے آپ کو اس طرح قطعاً مقررہ حالات کے مطابق نہیں کرتی، جس طرح سانچہ میں پڑ کر موم کرتا ہے۔ خود کو متغیر کرلینے میں یہ ایک حد تک اپنے ماحول کو بھی متغیر کر دیتا ہے، ایک مخالف نسل کا قلع قمع کرنے سے یہ اعمال و ردات کا بالکل ایک نیا سلسلہ کھڑا کر لیتا ہے، جس سے ان تمام نسلوں کے مابین جن کے ساتھ اس کا تعلق ہے کل توازن کی از سر نو درستی مترشح ہوتی ہے، اور کسی حد تک غیر ذی روح دنیا میں بھی تغیر ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ قدیم حالت کی جگہ نئی حالت لے لیتی ہے۔ لیکن اس طرح سے، کہ ہر نوع اپنے سے پہلی نوع کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے۔ اور غیر محسوس تجربات کے ایک لامتناہی سلسلے سے جو اس مستقل شرط کے تحت ہوتے رہتے ہیں، کہ ناکامی کے معنی فنا ہوجانے کے ہیں آہستہ آہستہ نئے سانچے میں ڈھلتی ہے۔ پس اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ غایت یا شرائط میں سے کونسا مطلقاً غیر متغیر ہے، اور اگرچہ کسی کامل بیان کا بے انتہا پیچیدہ ہونا ضروری ہے، تاہم اس کل عمل کو معیارات کا بطی نشو ونما کہہ سکتے ہیں مواد ایک نوع ہوتی ہے یا منتظم وجودوں کا ایک مجموعہ جو بعض حدود کے اندر ایسی شرائط کے تحت متغیر ہو سکتا ہے جو ایک لمحہ کے لئے بظاہر مستقل معلوم ہوتی ہیں۔ اور اس حد تک کامیاب ہوتا ہے، جس حد تک اس کو بہ حیثیت مجموعی انتہائی قابلیت کی شرط کا تحقق حاصل ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو باقی رکھنے کی استعداد کی جگہ ایک مقررہ خارجی غایت کے لئے موزونی لے لیتی ہے۔

(۱۴) پس ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں اگرچہ ہم کوئی اولی طریقہ استعمال نہیں کر سکتے' نہ اس مواد یا سامان کی تعریف کر سکتے ہیں جس کے انسان بنے ہوئے ہیں، اور نہ اس غایت کو متعین کر سکتے ہیں جسے انھیں پورا کرنا ہے، کہ ہم ایک

حد تک ان کی معیاری خوبی کو متعین کر سکتے ہیں اس عظیم الشان مسئلے کی عام نوعیت کو تسلیم کر کے، جو کہ حل ہو رہا ہے، ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ بعض نتائج سے کیا مترشح ہوتا ہے۔ عمل ارتقا کا ہر لمحہ زیادہ سے زیادہ قوت و قابلیت کے دریافت کرنے کا عمل ہونا چاہئے، اگرچہ حالات ہمیشہ آہستہ آہستہ متغیر ہوتے رہتے ہیں اور کسی انتہائے مطلق کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ عمل کے ہر نقطہ پر ایک متعین جہت ہوتی ہے، جس میں ارتقا کا ہونا لازمی ہوتا ہے۔ جو صورت اس جہت کو ظاہر کرتی، وہ معیاری صورت ہوتی ہے جس سے ہر قسم کا انحراف نقص کے مساوی ہوتا ہے۔ جب تک کہ ارتقا کا سلسلہ جاری رہتا ہے، یہ معیاری صورت انتہائی نتیجہ کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ یہ پہاڑ کی چوٹی نہیں ہے بلکہ ایسی چوٹی کے راستہ پر ہوتی ہے جو ہمیشہ بلند ہوتی رہتی ہے۔ واقعی صورتیں کم وبیش ناقص ہوتی ہیں، فرد پہاڑ سے نیچے ہوتا ہے، نہ کہ اس کے کسی بلند نقطہ پر۔ اس میں شک نہیں اگر ارتقا جاری رہے تو خود معیار ترقی کر جائیگا۔ کوئی خاص صورت سابقہ صورتوں سے اس اعتبار سے مختلف ہوگی، کہ یہ ان سے نسبتہً بلند مقام پر ہے۔ یہ اس بنا پر یہ ایک نئی نوع کی طرف ترقی کو ظاہر کرے گی۔

(۲۴) ایک صحیح دعوے کے لئے جن اصلاحات کی ضرورت ہے، ان سب کا احصا بہت دشوار ہوگا۔ اور میری غرض کے لئے تو یہ کام زائد از ضرورت ہے۔ نظریہ ارتقا کی شرح و اثبات اخلاقیاتی مسئلہ کی حدود سے باہر ہے، اور یہ ایسے معطیات میں سے ہے جس سے یا تو ہم کو قطعاً انکار کر دینا چاہئے، یا (جیسا کہ میں کرتا ہوں) اس کو مسلم ماننا چاہئے۔ میں صرف ایک بات اور کہتا ہوں کہ جس سے ممکن ہے کہ ان مشکلات میں سے کچھ ظاہر ہو جائیں جو ایک کامل دعویٰ کو مستلزم ہیں۔ میں نے کہا ہے کہ ہر معیار مفروضہ غایت کی نسبت سے مقرر ہونا چاہئے۔ جس طرح ورزشی کمال کی ایک قسم ایک عمل کے لئے مفید ہے، اور دوسری دوسرے عمل کے لئے اسی طرح اعلیٰ اوصاف میں بھی غیر متناہی تنوع کی گنجائش ہوتی ہے، جن میں سے ممکن ہے کہ ہر ایک بعض خاص علائق میں بہترین و مناسب ترین ہو۔ اس میں شک

نہیں کہ ایسے خواص ہو سکتے ہیں، جو سب معیاری صورتوں کے اندر موجود ہوتے ہیں اور غالباً ایسے خواص ہونے لازمی ہیں، مگر یہ ایسے ہونے چاہئیں جنکو بڑے انفرادی تغیر کے مطابق کیا جا سکے۔ مثلاً ایک شخص شاعر فلسفی مدبّر وغیرہ ہو سکتا ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر کام کے ایک مناسب معیار کے مطابق ہوتا ہے اب ممکن ہے کہ کردار کے مختلف شعبوں میں برترین تفوق سے ایسی شرائط ظاہر ہوں جو ایک دوسرے کی نقیض نہ ہوں۔ سب سے بڑا فلسفی ممکن ہے سب سے بڑا ورزشی اور سب سے بڑا شاعر بھی ہو۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان میں کوئی تعلق ہونا بھی لازمی نہیں ہے۔ ممکن ہے غیر معمولی دماغ ادنیٰ درجے کے عضلات کے ساتھ جمع ہو۔ شاعر کی حیثیت اور فلسفی کا مجرد اصول میں انہماک ممکن ہے کہ دونوں کو تجارت کے ناقابل بنا دے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ ہمیشہ مبہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ شاعرانہ حیثیت تاجرانہ اوصاف کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی جیسا کہ (بظاہر) شیکسپیر کا حال تھا۔ لیکن یہ اصول بھی بیحد عام معلوم ہوتا ہے کہ بڑا کمال گویا کہ کچھ کھو کر حاصل ہوتا ہے یعنی ایک جہت کی قابلیت دوسری جہت کی ناقابیت ظاہر کرتی ہے۔ پس یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے (جو صرف اختبار سے حل ہو سکتا ہے) کہ مختلف اقسام کی قابلیت کی اضافی قیمت کیا ہے؟ اور ممکن ہے کہ اس سوال کے کامل جواب سے یہ واقعہ ظاہر ہو جائے (جس کا اور وجوہ کی بنا پر قرینہ ہے) کہ نسل کے لئے یہ مفید ہوتا ہے کہ اس میں مختلف معیاروں کا تنوع ہو۔ اس کا لحاظ رکھنے میں بیان میں نئی پیچیدگی آجائیگی۔ تاہم یہاں پر یہ کہہ دینا کافی ہے کہ معیار کا ذکر کرتے وقت میری یہ مراد نہیں کہ ایک خاص قسم دستور ہوتا ہے جس کی پابندی سے نسل کا ہر شخص قابل بن سکتا ہے بلکہ محض یہ ہے کہ عمل ارتقا ہمیشہ ایک مسئلہ کا حل ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں بعض عام اوصاف کے اکتساب سے، عام قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔

۵۔ **اصول افادہ** (۳۴) لیکن یہ امور اصل دلیل سے خارج ہیں۔ آگے بڑھنے

سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو نظریہ یہاں اختیار کیا جا رہا ہے اس کی نوعیت کی طرف توجہ کو منعطف کر دیا جائے۔ محرکات کا ذکر کرتے وقت میں نے کہا تھا کہ کردار کا تعیّن لذت والم سے ہوتا ہے۔ کسی حالت کا مولم ہونا اس سے بچنے کا کافی اصلی و واحد سبب ہوتا ہے۔ لیکن عناصر سیرت کا ذکر کرتے وقت میں نے لذت و الم کے ملحوظات کی جگہ شرائط بقا کے ملحوظات کو دی تھی۔ بات صرف اتنی ہے کہ جو عناصر ایک مسئلے میں مستقل ہیں، دوسرے میں وہ متغیر ہیں۔ اگر کسی شخص میں ایک خاص قسم کی سیرت موجود ہو، تو وہ ایسے افعال کریگا جن سے اس کو زیادہ سے زیادہ لذت حاصل ہوگی۔ لیکن اگر ہم یہ سوال کریں کہ اس کے اندر سیرت کیونکر پیدا ہوتی ہے، تو اس کا جواب شرائط بقا ہی کے حوالے سے دیا جا سکتا ہے۔ اس کی سیرت ایسی ہونی چاہیے جو اسے کشمکش حیات کے لئے موزوں بنا دے۔ کردار کا سبب بہ اصطلاح لذت والم ہمیشہ اس کی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے مولم یا لذت بخش ہونے کا سبب فرد کی ساخت ہوتی ہے۔ اس ساخت کی اگر ہم توجیہہ کر سکتے ہیں تو صرف اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ اسکو متغیر اور شرائط زندگی کے تابع مانا جائے۔ صرف اسی طریقے سے وہ مسئلہ جس سے کہ ہم نے آغاز کیا تھا قابل تعیّن ہو سکتا ہے۔ اگر ہم سیرت کو مقرر جانیں تو عقل کی ترقی سے صرف ہمنوائی یا غایات و وسائل کی مطابقت، ظاہر ہو سکتی ہے۔ جس سے غایت یا جبلت غالب ایک قطعی یا غیر ثابت مسلمہ رہ جاتی ہے۔ چونکہ سیرت متغیر ہوتی ہے اس لئے غایتیں بھی متغیر ہونگی۔ اور محض منطقی مطابقت یا لذت والم کے خیال سے ہم کسی طرح سے بھی اس امر کا تعیین نہیں کر سکتے کہ کردار کا عام قانون کیا ہوگا۔ اسی وجہ سے دوسرے طریقۂ تحقیق کا اختیار کرنا ضروری بھی ہے، اور اہم بھی۔ کیونکہ اس سے ہم کم و بیش صحت کے ساتھ اس دستور کے شرائط متعین کر سکتے ہیں جس کو دوسرے نقطۂ نظر کے بموجب ہم کو مسلم ماننا پڑتا ہے۔ لہٰذا استدلال کے اس دُہرے طریقے سے کسی قسم کا تناقض لازم نہیں آتا۔ اور ہم کو حالات

اس کے اختیار کرلنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ ہم کردار کو یا تو مولم سمجھ سکتے ہیں اور یا لذت بخش، یعنی اس سے فرد کی مستقل بقا کو یا تو نفع پہنچتا ہے یا نقصان۔ اسی وجہ سے ہم کو اس امر کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے کہ ایک طرف تو مولم و مضر افعال میں تلازم ہونا چاہئے، اور دوسری طرف لذت بخش و مفید میں۔ انسان وہ فعل کریگا جس سے اس کو لذت نصیب ہوگی یا کم از کم جو اس کے لئے مہلک نہوگا۔ لذت بخش ہونے کے معنی ہیں جو مفید ہوتا ہے، اس کو تقریباً زندگی کے باقی رکھنے والے کے معنی میں بھی مفید ہونا چاہئے۔ ارتقائی نقطۂ نظر سے یہ اساسی نظریہ ہے۔ اور اس پر کسی مزید بحث کی ضرورت نہیں ہو

(۴۴) اولاً تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم کے کردار پر ایک مجموعۂ عادات کی حیثیت سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جن میں سے ہر ایک کے (جس حد تک کہ یہ ارادی ہوتا ہے) مطابق ایک جبلت ہوتی ہے) میں دونوں لفظوں کو وسیع ترین معنی میں استعمال کرتا ہوں عادت سے میری مراد کردار کا ہر ایسا طریقہ ہے جس کو ایک عام اصول کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ اور اس میں، بلاشبہ میکانیکی اور ارادی دونوں قسم کے افعال شامل ہو جائینگے۔ نیز یہ کہ میں جبلت میں تمام شعوری تسویقات عمل کو داخل سمجھتا ہوں خواہ اس میں کم و بیش عقل پسند ہو خواہ یہ خلقی ہو یا اکتسابی احساس کی کوئی ایک صورت ہر قسم کے شعوری عمل کے لئے شرط ہوتی ہے خواہ فوری فعل بذات خود خوشگوار ہو یا محض اس وجہ سے خوشگوار ہو کہ یہ ایک کامل نظام کا ایک جزو ہے جس میں بعیدی نتائج داخل ہیں جو ترقی یافتہ حسابات اور اندازوں سے منکشف ہو سکتے ہیں۔ مگر اس کے اندر یہ بات قطعاً داخل ہوتی ہے، کہ یہ کسی لذت بخش جذبہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ عمل کرلنے والی جبلت ہو سکتا ہے کہ حیوانی ہو جیسے بھوک یا ایسی جبلت ہو جو اعلیٰ عقلی ترقی کو مستلزم ہو جیسے حب وطن یا مذہب ہیں۔ جہاں کوئی فعل محض کسی بعیدی غرض کی غایت ہوتا ہے اور باقی اور کسی لحاظ سے کوئی قیمت نہیں رکھتا تو فعل کا تعین اس لذت سے ہوتا ہے، جو بعیدی نتائج

کے ذائقہ پیشین سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اکثر اس امر کا فیصلہ کرنا کہ حقیقی محرک کیا ہوسکتا ہے، دشوار ہوتا ہے۔ لیکن ہر حالت میں کوئی نہ کوئی محرک ہوتا ہے، اور جبلت کے معنی اس قسم کے محرک کی حیثیت کے ہوتے ہیں پس ہم عادات اور ان کے مطابق جبلتوں کا ان کے لذت بخش اور المناک ہونے ان کے مفید اور غیر مفید ہونے ان سے کامل قابلیت و عدم قابلیت ظاہر ہونے کے بارے میں مقابلہ کرسکتے ہیں، جس کے معنی (جب ہم اصلی عضویہ کا لحاظ کرتے ہیں اور فعل کے نتائج کا لحاظ نہیں کرتے) ان کا اہمیت و سطحیت کے بارے میں مقابلہ کرنے کے ہوتے ہیں ؏

(۵۴) اس میں شک نہیں کہ بعض عادتیں زندہ اجسام کے لئے لازمی ہوتی مثلاً (اگر اس لفظ کو ان معنی میں استعمال کرسکتے ہیں) تنفس یا ہضم یہ ایسے اعمال ہیں جو زندگی کو قائم تو نہیں رکھتے بلکہ خود ہی زندگی ہوتے ہیں، اور یہ زیادہ تر خود حرکتی یا ہمارے ارادے کی بالواسطہ دست رس سے باہر ہوتے ہیں۔ ہم اپنے آپکو اسی طرح مار سکتے ہیں، جس طرح کسی اور آدمی کو، اور اس طرح ہضم کے فعل کو ختم کرسکتے ہیں، لیکن ہمارا ارادہ خود اپنے انہضامی اعمال کو بلا واسطہ اسی طرح سے متاثر نہیں کرسکتا جس طرح کہ دوسرے کے اسی قسم کے اعمال کو متاثر نہیں کرتا۔ اس نہایت ہی ضروری امر کی بنا پر عادات کا سلسلہ نہایت ہی سطحی و عارضی عادتوں تک ہوتا ہے ممکن ہے بعض احساس کے ہر لمحی تغیر کی بنا پر بدل جائیں، یا فنا ہو جائیں اور بعض ممکن ہے ایسی ہوں کہ ہماری کل سیرت کے تغیر کے ساتھ ہی متغیر ہوسکیں۔ اسی بنا پر ایک ایسی بات کو توضیح کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے، جو مشہور تو بہت ہے، مگر اس سے غفلت برتنے کی وجہ سے بہت سے مغالطے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور وہ بات محض یہ ہے کہ کسی ایک عضویے کے کسی خاصے کے متعلق ہر نظریے کو اس طرح سمجھنا چاہیے، کہ اس میں کل عضویے کے مختلف

حصوں کی باہمی متابعت کا (ظاہر یا مضمر طور پر) لحاظ رہے۔ مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ فلاں عادت خوشگوار یا مولم مفید یا مضر ہے تو مجھے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے، کہ عادت کو اس طرح سے علٰحدہ نہیں کیا جاسکتا، جس طرح کہ ایک جسم کے ایسے حصوں کو علٰحدہ کیا جاسکتا ہے، جو باہم کوئی تعلق نہ رکھتے ہوں بلکہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر مستقل ہو۔ اس کے برعکس اس کے علٰحدہ کرنے کے معنی کل عضوی توازن کو ایک حد تک نئے سرے سے قائم کرنیکے ہوتے ہیں۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ان تمام بالواسطہ و منتشر نتائج کا لحاظ رکھا جائے، جو اس خیال میں مضمر ہیں اور خود عادت کے بھی اچھے اور بُرے اثرات کا اوسط نکال لیا جائے۔ اس دعوے کے کہ یہ عادت خراب ہے، اگر کوئی حقیقی معنی ہو سکتے ہیں تو ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، عضویے کا وجود اس عادت کے بغیر بھی قائم رہ سکتا ہے اگر یہ ممکن ہو تو ہم کو ان تمام فروق کا لحاظ رکھنا چاہیئے، جن کو یہ لازمی طور پر مستلزم ہوگا۔ ہم کو کل انسان کا جس طرح سے کہ یہ ایک خاص وصف کے ساتھ موجود ہے، کل انسان سے بغیر اس وصف کے مقابلہ کرنا چاہیئے۔ یہ فرض کرنا کہ کسی خاص خصوصیت کو علٰحدہ کرسکتے ہیں اس کے مساوی ہے کہ ٹانگ کے کاٹ ڈالنے کا، اس کے علاوہ اور کوئی نتیجہ نہیں ہوا کہ ایک سہارا نکل گیا۔ ایک حالت میں تو انسان کی کل سیرت پر اثر پڑتا ہے، اور دوسری حالت میں یہ غیر متغیر رہتی ہے۔ اس واضح حقیقت کے نظر انداز ہونے سے مغالطے اس کثرت و شدت کے ساتھ واقع ہوتے ہیں، کہ ان کی نوعیت کو بیان کرنا بہت ہی ضروری ہے۔ ہم ہمیشہ یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں کہ ہم ایک عادت کو اسی طرح سے علٰحدہ کرسکتے ہیں جس طرح سے کہ اپنا کوٹ اتار سکتے ہیں۔ اور کسی معاشری یا سیاسی خرابی کا علاج محض اسی طرح ہو سکتا ہے، کہ اس کے سب سے زیادہ ظاہر سبب کو رفع کردیا جائے، بغیر اس کے کہ ہم اپنے آپ کو اس کی نسبت پریشان کریں کہ اس کے رفع کرنے سے دیگر عضوی تغیرات کیا ہونگے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ غلطی اس قدر عام ہے، کہ ابتدائی قسم کی اجتماعیات کی تو یہ سب سے

بڑی غلطی ہوتی ہے اور اس کو عضوی اور محض میکانیکی مجموعوں کے مابین حقیقی خلط کہہ سکتے ہیں۔

(۴۶) اس اصول پر غور کرتے وقت جو ملم و مضر عادات کے تلازم کے متعلق ابھی قائم کیا گیا ہے، اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ہیں نے کہا ہے کہ ارتقائی نظریہ کے اندر کوئی اس قسم کا عمل لازمی طور پر مضمر ہے، اور ہر نوبت پر مضمر ہوتا ہے۔ ادنی سے لیکر اعلی تک ہر عضویہ اس شرط کے مسلسل عمل کے تحت عالم وجود میں آیا ہے۔ ایک کیڑے کے مبہم انقباض سے لیکر جو اس مضمر ضابطہ پر عمل کرتا ہے کہ ہر قسم کی تبدیلی بہتری کے لئے ہوگی، اگرچہ ایک انقباض تو ممکن ہے اس کی جان کے بچ جانیکا موجب ہو، اور ایک اس کے مرجانے کا، یعنی ایک سے وہ پرندے کی چونچ سے نکل سکتا ہو، اور دوسرے سے وہ اس میں پڑ سکتا ہو، فلسفی یا مدبر کے مہذب ترین محرکات اور لطیف ترین حسابات تک جو خطرے کا مربوط افعال کے ایک باقاعدہ مرتب سلسلہ سے مقابلہ کرتا ہے عام اصول لازماً ایک ہی ہوتا ہے۔ جس حد تک کسی عامل کی جبلتیں اس کو خطرے میں لیجاتی ہیں، یہ زندگی کی مسلسل کشمکش میں اس کے مخالف ہوتی ہیں، اور جس حد تک وہ اسکو سلامتی کی طرف لیجاتی ہیں، اسکے موافق ہوتی ہیں لیکن ہر حالتمیں ہمکو کامل نتیجہ کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ کسی نئی جبلت کے عالم وجود میں آنے سے تازہ خطرات بھی پیدا ہو جاتے ہیں، اور تازہ منافع بھی۔ جو مسئلہ ہمیشہ حل ہوتا رہتا ہے، وہ یہ ہے کہ آیا نئی صورت کم و بیش اپنے آپ کو باقی رکھ سکتی ہے۔ یہ محض ایک جبلت کو چھوڑ کر دوسری کو اختیار نہیں کرتی، بلکہ اس میں کم و بیش کل کے کل میں تغیر ہو جاتا ہے، جس سے ممکن ہے کہ ان جہات کے علاوہ جن سے اس کا بظاہر تعلق ہوتا ہے، غیر محسوس طور پر اس سے بالکل ہی مختلف و بعید اوصاف پیدا ہو جائیں۔

(۴۷)۔ اس سے اس مسئلے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، کہ لذت والم کا صحیح نظریہ کیا ہے؟ اگر اس اصول کی عام صداقت کو تسلیم کرلیا جائے

کہ دو قسم کے افادوں میں تلازم ہے، تو ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں، کہ آیا ہم اس کو اور بھی آگے بڑھا سکتے ہیں؟ کیا صورت حال سے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ لذت والم کا لازمی طور پر مفید و مضر اعمال سے تعلق ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ بات بظاہر بہت کافی شہادت کی بنیاد بیان کیجاتی ہے، کہ ایک طرف تو لذت اور بڑھی ہوئی حیاتیت اور دوسری طرف الم اور گری ہوی حیاتیت میں ایک قریبی تعلق ہے میں ایسی دلیل کو بالتفصیل بیان کرنا نہیں چاہتا جو صحیح معنی میں میرے معاملے سے متعلق نہیں ہے، اور جو مجھے اپنے علم کی حدود ہی سے نہیں، بلکہ میرا تو یہ خیال ہے تمام متحققہ حکمت و دانش سے بھی بہت دور لیجائیگی۔ تعلق جو بھی کچھ ہے اس کا انکشاف بڑا احتیاط و طویل تحقیقات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ یہ ہمکو نامعلوم عضویات کے پریشان کن حلقہ میں لے جاتا ہے۔ یہ ان مباحث کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے، جو مابعد الطبیعیات میں موضوع و معروض کے انتہائی مسئلہ کے متعلق ہوتی ہیں۔ ان حدود کے متعلق جن میں کہ اصول قابل عمل ہے، میں صرف ایک بات کہنے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ کہ عام الفاظ میں ہم بیشک یہ کہہ سکتے ہیں کہ صحت و مسرت میں ایسا ہی قریبی تعلق ہے، جیسا کہ بیماری و بدحالی میں ہے اس نظریے کی تعمیم کرلنے میں جن دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے ان کو نسبتہً صحیح تحقیقات کے ذریعہ سے رفع کیا جا سکتا ہے مگر صحیح معنی میں اس تعلق کی توجیہہ نہیں ہوتی، اور نہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ تعلق کتنا قریبی ہونا چاہئے۔ اس اصول سے ممکن ہے ایک طرح کا رجحان ظاہر ہو، اور یہ معلوم ہو کہ یہ عضوی زندگی کے بعض شرائط کو ظاہر کرتا ہے، مگر یہ کسی معنی میں بھی لذت والم کے وجود اور ان کی اصل نوعیت کی توجیہہ نہیں کرتا کو

(۴۸) پس اول تو یہ کہ اگر ہم لفظ افادہ کو موضوعی معنی میں استعمال کریں، تو اس کے معنی جیسا کہ میں نے کہا لذت بخش و مولم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں لذت جس حد تک لذت ہے اچھی ہے۔ اور الم جس حد تک الم ہے برا ہے۔ الم کو مفید کہنا اجتماع نقیضین کرنا ہے۔ اس ترکیب کے قابل تسلیم

معنی صرف اس حالت میں ہوتے ہیں، جب ہم کل نظام کو بہ حیثیت مجموعی لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ایک خاص الم مفید ہے۔ کیونکہ اس الم کی حس کے باطل ہو جانے سے بہ حیثیت مجموعی زیادہ الم ہوگا۔ اس ذی روح کو اپنی زندگی کے حالات کے تحت زیادہ مسرت جو نصیب ہو سکتی تھی وہ حاصل ہے اگرچہ اس کے قوام میں تھوڑے سے الم کی بھی آمیزش ہے۔ اگر ہم افادے کو معروضی معنی میں لیں تو الم اس حد تک مفید ہو سکتا ہے، جس حد تک کہ یہ ان افعال کا موجب ہوتا ہے جو بقائے زندگی کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس سے بھی پہلے ہی معنی مترشح ہوتے ہیں۔ کیونکہ بقا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ مسرت کی مقدار زیادہ ہے۔ اب ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ لذت بخش و مولم حالتیں کسی نہ کسی طرح سے جسم کے مادی حالات پر مبنی ہوتی ہیں علاوہ بریں اس کی ہر وقت کی واقعی حالت اس کے انداز عمل پر مبنی ہوتی ہے، نہ کہ اس کی مطلق طاقت یا قابلیت پر۔ اس میں شک نہیں کہ مطلق قوت کے معنی اس بالقوہ طاقت کے ہیں، جس سے یہ ہر ایسے دباؤ کا مقابلہ کر سکے جو اس پر واقع ہو۔ اگر دباؤ واقعتاً موجود نہ ہو، تو اس کے برداشت کرنے کی قوت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ اکثر بیماریوں میں کسی قسم کا درد والم نہیں ہوتا۔ مثلاً پھیپھڑوں کی کمزوری سے اس وقت تک کوئی تکلیف نہیں ہوتی جب تک کہ مریض سے کوئی جسمانی محنت نہ لی جائے۔ پس ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ تندرست پھیپھڑے میں محفوظ قوت کی بہت مقدار ہوتی ہے۔ مگر جب تک انکو عمل نہ کرایا جائے اس وقت تک اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ مشین کے درست عمل کرنے سے بحث ہے نہ کہ اس قوت سے جس سے کہ یہ مختلف حالتوں میں کام کی متحمل ہو سکے۔ جب تک کہ یہ بالکل جواب نہیں دیتے اس وقت تک کمزور ریشے بھی وہی کام کرتے ہیں، جو مفید اور ضروری ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح ان سے کسی قسم کے الم کا احساس نہیں ہوتا، جس طرح کہ ملا فتور ریشوں سے۔ اسی طرح یہ واقعہ کہ کسی قسم کے کردار سے ممکن ہے، آئندہ چلکر خراب نتائج پیدا ہوں، بذات خود لذت یا الم کا باعث نہیں ہوتا، اگرچہ باعقل

حیوان کے لئے جس کام کا انجام شر ہو وہ بھی شر ہی ہے۔ جب انجام کا اس طرح سے پہلے سے اندازہ نہیں ہوتا، تو ہم کو صرف یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ عضوی توازن باقی رہیگا، یا نہیں، اور ہم کو نتائج سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ میں اسی آرام کے ساتھ چلتا ہوں خواہ میں گڑھے کی طرف جارہا ہوں یا ہموار راستہ پر چل رہا ہوں۔ میرا کوئی اہم حصہ کمزور ہو یا نہ ہو، جب تک اس حدتک کمزور نہ ہو، کہ اس سے ایک خاص قسم کے توازن میں خلل واقع ہو، اس وقت تک میرے عمل میں فرق واقع نہیں ہوتا۔

۹۴۔ پس ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے، کہ لذت والم بعض ایسی حالتوں کے تلازم ہیں جن کو جسمانی مشینری کے صحیح و ناقص عمل کی علامت سمجھ سکتے ہیں۔ اگر حالتیں موجود ہوں تو ان کا ہمیشہ موجود ہونا لازمی ہے۔ اس حدتک ہم کو افادہ کا کوئی سوال نظر نہیں آیا ہے، اور نہ کوئی ایسا معیار ملا جس لحاظ سے کہ الم کو مفید کہہ سکیں۔ اس نقطہ نظر تک ہم اس وقت پہنچے ہیں، جب ہم اس اصول کا ذکر کرتے ہیں۔ [illegible] بیان کیا ہے لیکن جس کا (جہاں تک میرا خیال ہے) مشاہدے سے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں ہوسکتا، کہ الم جسم کے غیر صحیح توازن اور لذت صحیح توازن کے مطابق ہے یعنی جس حدتک کہ ہمارے احساسات سے ہمارے کردار کا تعین ہوتا ہے، یہ ہم کو الم سے بچنے اور لذت کے باقی رکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اور یہ ثابت کرنا بالکل کافی ہے کہ ہم میں مولم و مضرت، لذت بخش و مفید نتائج میں تلازم پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے۔ جو عامل ایسی حالتوں سے خوش ہو جن میں عموماً مضر نتائج ہوتے ہیں وہ اپنے ہاتھ سے اپنی قبر تیار کرتا ہے۔ جس جانور کو زہریلی خوراک مرغوب ہو، تو جس وقت اس کو اس قسم کی خوراک بہ کثرت ملے گی اس کا وجود فنا ہو جائیگا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ شرط جوارتقا کے اولین مدارج سے ہمیشہ عمل کررہی ہے، بعض خاص حدود کے اندر لازمی طور پر تلازم کو باقی رکھے گی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ تلازم مکمل ہرگز نہیں ہے۔ نئے مذاق کے نشوونما میں نئے خطرات اور [illegible]

مفاد دونوں ہوتے ہیں۔ اور اگر شباب حیوان بہ حیثیت مجموعی سابقہ حیوانوں سے بہتر ہے تو ممکن ہے کہ جڑ پکڑ جائے۔ اگر خارجی حالات متغیر ہو جائیں تو نئے علائق نشوونما پائیں گے، جو ممکن ہے اپنے ساتھ نئی برائیاں بھی لائیں۔ ممکن ہے کہ وحشی آدمی کا تیز شراب کا شوق بے ضرر ہو کیونکہ وہ چیز ہی نہ ہو جس سے کہ یہ پورا ہو سکے، اور یہ دبار ہے، یہاں تک کہ مہذب آدمی آب آتشیں ایجاد کرے۔ یہاں بھی بظاہر اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ایک بیکار الم کیوں غیر محدود طور پر باقی نہ رہے۔ بعض بیماریوں سے جو تکلیف پیدا ہوتی ہے اس کا اس وقت باقی رہنا لازمی ہے جب تک وہ جسمانی حالت جو اس بیماری سے مترشح ہوتی ہے، واقعی حالات میں پیدا ہو سکتی ہے جسم میں ایسا تغیر پیدا کرتا، جو اس حالت کے وقوع کو ناممکن کر دے ممکن ہے جسم کی کل ساخت میں کامل تغیر کو مستلزم ہو، اور اس کے ساتھ ایسے ذیلی تغیرات ضروری ہوں، جنکی کبھی تحقیق نہ ہو سکے، یا جن کا تحقق صرف دیگر خرابیوں کو پیدا کر کے ہو سکتا ہو۔ نیز یہ کہ بہت سے افعال جو پہلے لذت بخش ہوتے ہیں، بعد کو میکانیکی وازخود ہو جاتے ہیں، اور اس طرح سے بظاہر مسرت میں نقصان واقع ہوتا ہے، جس کی تلافی نہیں ہوتی۔ لیکن شاید ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بھی فائدہ ہے کیونکہ کسی عمل کے خود بخود ہو جانے سے شعور دوسرے اغراض کے لئے آزاد ہو جاتا ہے، اور اس طرح پر اگرچہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ فاعل سب سے مکمل خود بخود عمل کرنے والی مشین ہوتا ہے، مگر اسی سبب کی بنا پر اس کا شعوری فکر واحساس کا حلقہ وسیع ہوتا ہے۔ اس قسم کی باتیں ہیں یہ یاد دلا دینے کے لئے کافی ہیں کہ ہمارا علم کس قدر محدود ہے اور کس قدر جلد ہمارے پاس مبہم قیاسات کے علاوہ اور کچھ باقی نہیں رہ جاتا۔ صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ تلازم زیر بحث سے یہ ظاہر نہیں ہوتا، کہ ہمارے تمام لذات وآلام اس اعتبار سے مفید ہیں کہ یہ بقائے نفس کے لئے مفید ہوتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے تلازم سے تو ہمارے کل تجربے کا کھلم کھلا ابطال ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اس سے کسی طرح سے بھی لذت والم کی موجودگی کی توجیہہ نہیں ہوتی کیونکہ ان کا

وجود تو پہلے ہی سے فرض کر لیا گیا ہے، اور شاید احساسات اور عضوی اعمال کے بلا واسطہ تعلق پر مبنی ہے، جس کی ہم کسی طرح تحقیق نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک نہایت اہم شرط کو ظاہر کرتا ہے جو عمل ارتقا کو ہر نوبت میں لازماً منضبط کرے گی۔ اس کی بنا پر ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس حد تک کسی عامل کو ایسے اعمال و افعال سے لذت حاصل ہوتی ہے، جو اس کی بقا کیلئے مفید ہوتے ہیں، اس حد تک اس کو بقا کا بہتر موقع ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم اس شرط کی مطابقت کو عضوی ترقی کے نظریئے میں سب سے اہم خیال کر سکتے ہیں۔

(۵۰) اس سے آگے ہم کس قدر بڑھ سکتے ہیں؟ ایک بات تو ظاہر ہے۔ جس حد تک کوئی جبلت مستحکم طور پر جاگزیں ہوتی ہے، جس حد تک کہ ایک وجود کے لئے اس کے بغیر اپنی جسمانی ساخت میں کامل انقلاب لازمی ہوتا ہے، اس حد تک ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اس کے افادے کی موئید ہے۔ ممکن ہے یہ عضویے کے وجود کے لیئے یہ قطعاً لازمی ہو اگر لازمی بھی نہو، تو ممکن ہے کہ ہم اسکے مضر ہونیکے خلاف اچھی طرح سے استدلال کر سکیں۔ ایک ایسا رواج جو مختلف زمانوں اور مختلف قوموں اور نہایت ہی مختلف حالات میں رائج رہا ہو ظاہر ہے کہ کسی غرض یا احتیاج کو ضرور پورا کرتا ہوگا، اور اس کا کسی ایسی جبلت کے مطابق ہونا ضروری ہے جو نہایت ہی مستحکم طور پر جاگزیں ہو۔ پس ایک معمولی مثال لو، ممکن ہے کہ محرک چیزوں کا شوق مضر ہو مگر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ایسی اقوام بھی ہیں جن میں یہ موجود ہے مگر ان کی قوت اور صحت نہایت اچھی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کم از کم تمام حالات میں یہ صحت و تندرستی کے لئے مہلک نہیں ہو سکتا۔ اور نیز ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ ایک نہایت ہی عام خواہش کو تشفی بخشتا ہے، جو ممکن ہے نہایت ہی اہم جسمانی ضرورت کو پورا کرتا ہو، جس کی تشفی کسی نہ کسی صورت میں لازمی ہو۔ لہٰذا یہ مسئلہ اچھے اور برُے نتائج کے محض جمع کر دینے سے حل نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر یہ سوال بھی داخل ہے، کہ کل زندگی کے اندر محرک اشیا کی خواہش کونسی جگہ کو پُر کرتی ہے۔ یہ امر کہ آیا ایسے نتائج جن کو حکمی کہہ سکیں اس قسم کے طریقوں سے حاصل ہو سکتے

ہیں، فی الحال غور طلب نہیں ہے۔ اس مثال سے کم از کم اس سوال کے حقیقی مفہوم کے متعلق جو کہ ہونے والا ہے اور ان معطیات کے متعلق جن کی اس کے تشفی بخش جواب کے لئے ضرورت ہے ایک عام اشارہ تو ملتا ہے؛

۶۔ اجتماعی و انفرادی افادہ

(۱۵) ہیں نے جبلت عادت وغیرہ کے متعلق اس طرح پر گفتگو کی ہے، کہ گویا یہ عضویے کے لئے اہم و غیر اہم ہو سکتی ہیں۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ ان دو علاقوں کے مابین ممکن ہے کہ مدارج کی ایک غیر محدود تعداد ہو۔ کسی خاص وقت ممکن ہے کوئی جبلت اس معنی میں لازمی ہو کہ فرد اس کے بغیر زندہ ہی نہ رہ سکے۔ ممکن ہے کہ انسان کی زندگی غیر معمولی سرعت رفتار طاقت و بصارت رکھنے پر مبنی ہو۔ عضویے کی زندگی ہر لحہ اس تعلق پر ہوتی ہے جو اس کو اپنے ماحول کے ساتھ ہوتا ہے۔ ماحول کو تغیر کر کے ہم اس کی ضروریات میں غیر محدود تغیر پیدا کر سکتے ہیں۔ پس کسی عضویے کا ذکر کرتے وقت ہم مناسب ماحول کو بھی فرض کر لیتے ہیں۔ کسی قسم کی استعداد اسی وقت لازمی ہوتی ہے، جب یہ معمولی حالات میں بھی لازمی ہو۔ سانس لینے کی قوت بعض اقسام کے حیوانوں کے لئے لازمی ہے۔ یہ کسی اور ماحول میں زندہ نہیں رہ سکتے اور اگر یہ سانس نہ لے سکتے ہوں تو ہوا میں بھی زندہ نہیں رہ سکتے حیوان کے محض وجود سے بعض حالات اور بعض قوتیں مترشح ہوتی ہیں اور صحیح معنی میں وہی قوتیں لازمی ہیں، جنکے بغیر یہ کہیں بھی نہ رہ سکتا ہو نہ کہ وہ جنکے بغیر یہ کسی خاص مقام پر رہ سکتا ہو۔ اسکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک اور دشواری پیش آتی ہے جس عمل سے کہ مولم و مضر حالتوں کے مابین تلازم قائم ہوتا ہے، وہ ایسا ہے جس کیلئے پشتہا پشت کی مدت صرف ہونی چاہیئے۔ نسلیں اس تلازم کے مکمل ہونے کی بنا پر باقی رہتی ہیں مگر جس وصف کی بنا پر ایک قوم باقی رہتی ہے، اس کے لئے ہمیشہ فرد کے واسطے مفید ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر ہم زیادہ غور سے کام لیں تو یہ معلوم ہو گا کہ اوسط درجہ کے فرد کے لئے بھی مفید ہونا ضروری نہیں ہے چونکہ نسل کا وجود فرد کے بغیر نہیں ہوتا، اس لئے جو اوصاف فرد کے لئے ضروری ہیں وہ

کل نسل کے لئے بھی ضروری ہونگے۔ اگر ایک حیوان بغیر پھیپھڑوں کے نہیں رہ سکتا تو ایک لاکھ بھی نہ رہ سکیں گے۔ لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہے حقیقت یہ ہے کہ جبلتوں کا ایک اہم مجموعہ ایسا ہے، جن کے متعلق اس کا غلط ہونا بالکل ظاہر ہے۔ جنسی اور والدینی جبلتیں نسل کے لئے ضروری ہیں، کیونکہ ان کے بغیر ایک پشت میں نسل کا خاتمہ ہو جائیگا۔ یہ بھی یقینی ہے کہ یہ فرد کے لئے لازمی نہیں ہیں، ایسا حیوان جس میں یہ نہوں یہی نہیں کہ وہ زندہ و تندرست رہے گا بلکہ بہت سے ایسے خطرات سے بچ جائیگا، جن میں کہ یہ ان کے ہونے کی بنا پر مبتلا ہو جاتا ہے۔ سنگدل ماں کو یہ فائدہ ہے، کہ وہ اپنی جان اپنے بچہ کیلئے نہ دے گی اور اگرچہ یہ بات واقعتاً ظہور پذیر نہو مگر اس کا تصور کیا جا سکتا ہے کہ بعض حیوان اس قسم کے جذبات سے معرا ہوں جن پر کہ بقائے نسل قطعی طور پر مبنی ہوتی ہے، اور یہی نہیں کہ بعض خاص حالات میں ان کو زیادہ مسرت نصیب ہو، بلکہ معمولاً بھی وہ اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی نسبت زیادہ خوش رہتے ہوں۔ اس قسم کی حالتوں میں والدین واقعتاً اپنے آپ کو نسل کی فلاح پر قربان کر دیتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ان کو اپنی قربانی کا احساس نہو اور ہم ان کو بے غرض نہ کہہ سکیں۔ بلکہ ان کی ذہنی حالت ایسی ہوتی ہے جس میں نتائج کی پیش بینی ہوتی ہے، اور خود غرضی و بے غرضی دونوں کا سوال ہی موجود نہیں ہوتا۔ یہ اس طرح عمل کرتے ہیں جس میں اس امر کا لحاظ نہیں ہوتا کہ اس سے زیادہ سے زیادہ مسرت نصیب ہوگی، بلکہ یہ ایک جبلت کے مطابق عمل کرتے ہیں، جس کی رہبری اس امر کے اندازے سے نہیں ہوتی کہ اس عمل سے مسرت کا پلہ جھک جائیگا؛

(۵۲) پس یہاں ہمارے سامنے ایک نہایت ہی اہم مثال ہے، کیونکہ اس کا تعلق کل اجتماعی و معاشری زندگی کی اصل سے ہے، جس میں ہم دیکھتے ہیں کہ مفید و مضر کے تلازم کی اس سے بالکل مختلف معنی میں ترجمانی ہونی چاہئے، جس کو ہم بادی النظر میں ممکن ہے مسلم مان لیں۔ یعنی ایک جبلت میں ان اثرات کی بنا پر ترقی و تنزل نہیں ہوتا، جو اس سے فرد پر مرتب ہوتے ہیں

بلکہ ان اثرات کی بنا پر ہوتا ہے، جو نسل پر مرتب ہوتے ہیں۔ جو حیوان اپنی نوع کو باقی رکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو، اس کو کشمکش حیات میں زیادہ نفع ہوگا، اگرچہ یہ اپنی مسرت کے حاصل کرنے کے لئے اس قدر موزوں نہ ہو۔ پس یہاں یہی مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ نسل و فرد کے تقابل کے حقیقی معنی کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کریں۔ جس کی ہم کو اس لئے ضرورت ہے کہ ہم اس امر کے متعین کرنے کی کوشش کریں کہ کس معنی میں فرد (جو کہ نسل کا نتیجہ ہے) اور نسل کے مابین (جو کہ افراد سے بنی ہوتی ہے) تصادم ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا اور جب ہم اس امتیاز کا لحاظ کرتے ہیں تو اس اصول کی جو پہلے قائم کیا جا چکا ہے کس طرح سے توجیہہ ہونی چاہئے یا اس میں کس طرح سے ترمیم ہونی چاہیئے۔

باب (۳)

معاشری محرکات

۱- فرد و نسل

۱- گذشتہ باب نے ہم کو ایک نہایت بنیادی اہم استنباط تک پہنچا دیا ہے۔ ہم کو معاشری اغراض اور انفرادی اغراض کے نتائج کی مابین امتیاز کرنا پڑا تھا۔ ممکن ہے کہ ایک فعل یا ایک جبلت کل نسل کیلئے نہایت ہی اہم ہو، اور فرد کے لئے اس کی کوئی اہمیت نہ ہو۔ اور ظاہر ہے یہ امتیاز اکثر مقامات پر ہمارے استدلال کو متاثر کریگا۔ اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ جبلت کے بقا کا تعین اس کے افادہ سے ہوتا ہے، تو پھر ہمیں اس کا فیصلہ کرنا پڑیگا کہ افادہ کا کیونکر اندازہ ہوگا۔ ہم فرد کے فائدے پر غور کریں یا معاشرہ کے؟ کس اعتبار سے ان دونوں کے فائدے میں امتیاز کیا جاسکتا ہے؟ جب آگے بڑھیں تو ممکن ہے، اور دشواریاں سامنے آجائیں۔ لہذا ہم شروع میں اس امتیاز کے حقیقی معنی کی جتنی وضاحت کے ساتھ ممکن ہوگا تعریف کرینگے۔ ممکن ہے اس طرح ہم معاشری ربط کی نوعیت کو اس حد تک سمجھ جائیں، جس حد تک ہمارے مطلب کے لئے ضروری ہے، اور اس امر پر غور کرسکیں کہ کس پیرائے میں ان علاقوں کو بہترین طور پر ظاہر کیا جاسکتا ہے؟

۲۔ اس میں شک نہیں کہ فرد و نسل ایسی دو علٰحدہ چیزیں نہیں ہیں جن کا باہم تضادم ہو سکے۔ فرد جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں نسل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور نسل افراد کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اور یہ واقعہ کہ فرد کے فوری اغراض معاشرۃ کے فوری اغراض کا منافی ہو سکتے ہیں، ہمارے دعوے کو لازمی طور پر متاثر نہیں کرتا۔ اس قسم کا تضاد ایک معروف بات ہے۔ ممکن ہے کسی نپولین کی خوش حالی اس کے ملک کے تنزل کو مستلزم ہو۔ لیکن جب میں ایک فرد کے اپنے ماحول کے ساتھ بہتر یا بدتر مطابقت رکھنے کا تذکرہ کرتا ہوں تو میں کسی خاص شخص کا ذکر نہیں کرتا بلکہ معمولی انسان کا ذکر کرتا ہوں۔ ممکن ہے نپولین کی ترقی و خوشحالی اس کے ایسے اوصاف کی بنا پر ہو جو اس کے ابنائے جنس کے لئے مضر ہوں۔ لیکن یہ فرض کرنا قریب قریب تناقض ہوگا کہ معمولی انسان ایسے اوصاف حاصل کرکے ترقی کر سکتا ہے جو اس کے ہمجنسوں کے لئے مضر ہوں۔ اگر معمولی و متوسط درجے کا انسان زیادہ ذہین و دولتمند ہے، تو وہ کل جس کا کہ وہ ایک جزو ہے زیادہ ذہانت و دولت رکھتا ہوگا۔ اگر کسی معاشرۃ یا اجتماع کے اوصاف کو ان افراد کے اوصاف کا مجموعہ سمجھا جا سکتا ہے، اور کسی نہ کسی اعتبار سے تو ایسا سمجھنا لازمی ہے، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو شے متوسط درجہ کے فرد کو تقویت دیتی یا اس کے اندر ضعف پیدا کرتی ہے وہ لازمی طور پر کل کی بھی تقویت یا کمزوری کا باعث ہوگی۔ یہ اس حالت میں تو بلاشبہ بالکل صحیح ہوتا اگر ہم ہر فرد کو دوسرے افراد سے اس قدر علٰحدہ خیال کر سکتے کہ جو کچھ ایک کی نسبت صحیح ہو وہ براہ راست سب پر صادق آ سکے۔ مشکل تو اس وقت سے رونما ہوتی ہے، جب سے ہم معاشرۃ کو میکانیکی شے نہیں۔ بلکہ عضوی شے خیال کرنے لگتے ہیں۔ اس حالت میں ہم کل کی قابلیت کو علٰحدہ علٰحدہ قابلیتوں کا مجموعہ محض ہی نہیں کہہ سکتے۔ پس ممکن ہے کہ ہر فرد کے اوصاف اپنی نوعیت و قابلیت کے اعتبار سے ان تعلقات کے تابع ہوں جو ان کو کل عضویہ کے ساتھ ہیں۔ مثلاً اگر ہم ایک لشکر کو لیں تو اس کی قابلیت کچھ تو سپاہی کی طاقت پر مبنی ہوگی اور کچھ اس کی باقاعدگی اور تربیت پر۔ ہر سپاہی کی ماپ جانچ کرنے کی قوت کو دوگونہ کر دو تو وہ

متاثر بھی دو گو نہ ہو جائیگی جو لشکر طے کر سکتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کی زیادتی سے لشکر پر ایسا اثر مرتب ہوتا ہے، جس کا تعین سادہ ضرب سے نہیں ہو سکتا کیونکہ باقاعدگی کے جوش کے خفیف اضافہ سے یہی نہیں کہ لشکر کی قوت عمل میں بیحد اضافہ ہو جائیگا، بلکہ ممکن ہے یہ لشکر کی مختلف حالتوں میں بالکل ہی مختلف عمل کرے۔ ممکن ہے اس سے اس کی علٰحدہ علٰحدہ جنگ کرنے کی قابلیت اسی طرح کم ہو جائے جس طرح کہ ممکن ہے کہ ایسی جنگ میں اس کی قوت عمل بیحد بڑھ جائے جس میں اولیں ضرورت اتحاد و یکدلی ہو جس کے معنی یہ ہیں کہ کورانہ اطاعت ہو۔ ممکن ہے ایک ایسا وصف جو کل کے لئے اس وقت مفید ہو جب سب ملکر عمل کر رہے ہوں، ایسی حالت میں مضر ثابت ہو جب ہر شخص علٰحدہ علٰحدہ عمل کرتا ہے۔ لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں ہمارے پاس ایک ایسا مسلمہ ہے، جس کا تعین کل عضویہ کے متعلق کچھ نہ کچھ علم حاصل کئے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا نسل و فرد کے مابین جو امتیاز ہے اگرچہ وہ ایسا امتیاز نہیں ہے جو علٰحدہ علٰحدہ چیزوں کے مابین ہو، مگر ممکن ہے نہایت اہم ہو، کیونکہ یہ اس صورت کے امتیاز کے مطابق ہے جس میں قابلیت عمل، مختلف اوصاف سے متاثر ہوتی ہے۔ بعض اغراض کی بنا پر اس کو صرف ایک عضویہ ہی سمجھنے پر مجبور ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس کا ہمارے استدلال سے نہایت اہم تعلق ہے؛

۳۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس فرق کو اس نظریہ کے مطابق کیونکر بیان کر سکتے ہیں، جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ ہیں لے اوصاف جبلتوں اور اعضا کی نسبت یہ کہا ہے کہ یہ جسم کے لئے یا تو ضروری ہوتے ہیں اور یا غیر ضروری۔ یہ سوال کرنا تو بے سود محض ہو گا کہ ایک عضویہ اپنے لازمی و اصلی اوصاف کے بغیر کیسا ہو گا۔ ایسی حالت میں تو ہم ایسی شے کی طرف اشارہ کرینگے، جس کا وجود ہی نہیں ہو گا۔ جب ہم کہتے ہیں "انسان" تو اور چیزوں کے ساتھ ہماری یہ بھی مراد ہوتی ہے، کہ یہ ایک زندہ وجود ہے جس کے پاس معدہ بھی ہے اور اس کے گرد و پیش ایسی چیزیں بھی ہیں جن کو یہ کھا سکتا ہے۔ یہ کہنا کہ اگر انسان کے معدہ نہ ہو تو وہ بہتر یا بدتر ہو سکتا ہے، ایسے الفاظ جمع کرنے کے ساوی ہے، جن کے فی الحقیقت

کوئی معنی نہیں ہوتے، یا بہرحال ایسی شے کا ذکر کرنے کے مساوی تو ہے ہی جو اکثر امور میں انسان سے ایسی مختلف ہوگی، کہ اس پر انسان کا اطلاق غلطہ محض کا باعث ہوگا۔ تم ایک مورت کی اس طرح تعریف کرسکتے ہو کہ یہ انسان ہے جس کے اعضا نہیں ہیں۔ مگر یہ اس وقت تک محض الفاظ کا کھیل ہوگا جب تک ہم اپنے استدلال کو ایسے خواص تک محدود نہ کردیں، جو محض خارجی شکل پر مبنی ہوتے ہیں۔ انسان سے ہماری مراد ایک ایسے وجود سے ہے جو ایک خاص نوع سے تعلق رکھتا ہے۔ اور انھیں اہم خصوصیات میں سے ہیں ایک نسل پر مبنی ہونے کو بھی شمار کرنا چاہئے۔ انسان کے معنی ایسے وجود کے ہیں جو عورت کے بطن سے پیدا ہوتا ہے، اور شاید ایسا وجود ہے جس کے مورث اعلیٰ غالباً ممکن ہے، بندر رہوں۔ لہٰذا ایسے انسان کا ذکر کرنا جو بعض امور میں معاشرۃ و اجتماع سے شاید آزاد ہو یا ہو محض لغو ہے۔ وہ ممکن ہے رابنسن کروسو کی حالت میں ہو، اور ویران جزیرے میں رہتا ہو، مگر اس حالت میں بھی اس کو انسان ہی نے جنا ہوگا، انسان ہی کے یہاں اس نے بچپن میں پرورش پائی ہوگی، اور جو اوصاف ان اعمال میں مضمر ہیں، ان کو اس نے وراثت میں پایا ہوگا۔ ایسا آدمی جو نسل کے تابع نہ ہو ایسا ہی بے معنی ہے جیسے کہ وہ سیب جو درخت پر نہ اُگا ہو۔ ان الفاظ کے یا تو کوئی معنی نہیں ہیں یا بالکل غیر متعین معنی ہیں نیز یہ بھی بالکل واضح ہے کہ بہترین قسم کے آدمی کے معنی لازمی طور پر ایسے آدمی کے ہونگے جو ان حالات کے اندر بہترین پیدا ہوا ہے۔ بہترین قسم کی روٹی کے معنی اس بہترین خوراک کے ہیں جو غلے سے تیار ہوتی ہے۔ اور اگرچہ پتھر کے ایک ٹکڑے میں ممکن ہے ایسے اوصاف ہوں جن کو ایک مختلف نسبت سے روٹی کے اوصاف سے بہتر کہا جاسکے، مگر یہ کہنا محض مسخرہ پن ہوگا کہ ایسی روٹی جس کے خراب ہونے کا سب سے کم اندیشہ ہو، وہ پتھر کی بنی ہوئی ہوتی ہے۔

۴۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ معاشرہ اور خود غرضانہ اوصاف میں جو امتیاز کیا گیا ہے، یا ان اوصاف کے مابین جو نسل کے لیے مفید

ہوتے ہیں اور جو فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں، وہ اصلی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ ہر شخص فرد بھی ہوتا ہے، اور معاشرہ کا نتیجہ بھی ہوتا ہے، اور ہر جبلت انفرادی بھی ہوتی ہے، اور معاشری بھی۔ یہ کہنا کہ انسان عضویہ ہے یہ کہنے کے مساوی ہے کہ اس کے تمام اعضا ایک دوسرے پر اس طرح سے مبنی ہوتے ہیں کہ ایک عضو بھی کل عضوی توازن میں انقلاب پیدا کئے بغیر علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ میں نے کہا ہے کہ ٹانگ (لکڑی کا) سہارا نہیں ہے یا محض (لکڑی کا) سہارا نہیں ہے۔ پس اگر ہم ایک جبلت کے متعلق یہ کہیں کہ اس کا تعلق معاشرہ سے ہے اور دوسری کے متعلق یہ کہیں کہ اس کا تعلق فرد سے ہے، تو ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہئے، کہ ان میں سے ہر ایک میں لازمی طور پر دوسرا مضمر ہوتا ہے۔ ان کے متعلق علیحدہ علیحدہ گفتگو کرنے میں ہم ریاضیاتی کی چال سے کام لیتے ہیں، جو ایک مجموعہ علامات کو متغیر اور دوسرے کو مستقل خیال کرتا ہے، اور اس سے اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ جن مقداروں کو وہ ظاہر کرتے ہیں وہ درحقیقت مستقل یا علیحدہ ہوتی ہیں، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ وہ علیحدہ علیحدہ نتائج کو سلجھا کر زیادہ آسانی کے ساتھ حساب لگا سکتا ہے۔ معاشری اوصاف اس غیر متغیر شرط پر ترقی کرتے ہیں خود غرضانہ اوصاف موجود ہیں، اور علیٰ ہذا خود غرضانہ اوصاف اس غیر متغیر شرط پر ترقی کرتے ہیں کہ معاشری اوصاف موجود ہیں۔ بہترین اوصاف وہی ہیں، جو اس شرط کے مطابق بہترین ہوں۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ ہم ایک عضو پر بجائے خود غور کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک آدمی کے پھیپھڑے نہایت صحیح ہیں۔ مگر یہ صحت ان کی اس نسبت سے ہے کہ یہ ایک ایسے عضویہ کا جزو ہیں، جو ایک معدہ بھی رکھتا ہے۔ اور بہترین قسم کے معدے کے معنی بھی ایسے شخص کے لئے بہترین ہونے کے ہونگے، جس کے پھیپھڑے بھی ہوتے ہیں۔ بالکل یہی استدلال ذہنی اور جذباتی قوتوں پر منطبق ہوتا ہے۔ بعد میں ان کے مابین کتنے ہی امتیازات کیوں نہ قائم کئے جائیں ہمیں ان کے لازمی تعلق یا باہمی ربط کو کبھی فراموش

نہ کرنا چاہئے۔ چونکہ انسان فرد ہے اس لیے وہ عمل جس سے کہ وہ ترقی کرتا ہے ایک متغیر عمل ہوتا ہے۔ اور کسی ایک جبلت خاصے عضو یا قابلیت کے متعلق ذکر کرتے وقت ہمیشہ کل جسم کا لحاظ ہوتا ہے، اب خواہ تو یہ مضمر ہو یا ظاہر ہو۔

۵- پس یہ امتیاز کیونکر پیدا ہوتا ہے؟ اس سوال کے جواب کا اُس مثال سے پتہ چلتا ہے، جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ سیب مطلقاً درخت کے تابع ہوتا ہے، اس اعتبار سے اس میں مدارج نہیں ہوتے۔ لہذا میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ سیب میں بعض اوصاف اس بنا پر ہوتے ہیں کہ یہ درخت پر اُگتا ہے کیونکہ اس کے تمام اوصاف اسی واقعہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ ایسے سیب کا وجود ہی نہیں ہے، جو درخت پر نہ اُگا ہو۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ دوسرے اعتبار سے اس متابعت کے بہت سے مدارج ہو سکتے ہیں کیونکہ ان دونوں کے مابین جو امتیاز ہو سکتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اغراض کے لئے ان کو علحدہ کر سکتے ہیں اور اس کے لازمی طور پر یہ معنی ہونگے، کہ سیب میں بعض ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جن کو اس کے درخت کے ساتھ تعلق رکھنے سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ اس معنی کرکے نہیں کہ اگر اس تعلق کو منقطع کر دیا جائے تو یہ اس وقت بھی موجود رہینگے بلکہ اس معنی کرکے کہ ان میں اس وقت بھی تغیر ممکن ہے، جب تعلق تقریباً غیر متغیر رہے۔ بعض اعتبارات سے میں سیب کو ایک مستقل شے خیال کر سکتا ہوں کیونکہ اس میں بغیر اس کے تغیر ہو سکتا ہے، کہ درخت میں تغیر ہو۔ بعض اعتبارات سے میں سیب کے تغیرات کو اس کے درخت کے تابع ہونے کے لحاظ ہی سے سمجھ سکتا ہوں، اور چونکہ یہ خواص اور ان کا تناسب مختلف قسم کے سیبوں میں متغیر ہو سکتا ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ بعض سیب بعض کی نسبت درخت کے زیادہ تابع ہوتے ہیں۔ اس سے میرا مقصد اس امر کا انکار کرنا نہیں ہوتا کہ ہر حالت میں متابعت مطلق ہوتی ہے، بلکہ میں محض اس امر کا دعویٰ کرتا ہوں، کہ بعض حالتوں میں ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جو صرف متابعت

کے ذریعے سے سمجھ میں آسکتے ہیں یا جو اس کے ساتھ متغیر ہو سکتے ہیں، اوروں کی نسبت زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ مقابلہ ایسے سیب میں جو کہ درخت پر اُگتا ہے، اور ایسے سیب میں جو درخت پر نہ اگتا ہو نہیں ہے، بلکہ ایسے سیب میں جس میں وہ اوصاف جو بلا واسطہ اس علاقہ کے تابع ہوتے ہیں نسبتہً زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اور اس سیب کے مابین ہے جس میں یہ کم نمایاں ہوتے ہیں اور یہ عام دعویٰ ہر عضویے کے خواص اصلی کے متعلق صادق آئیگا؛

۶۔ پس ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ یہ فرد و نسل کے عام علاقے کے مسئلے پر کیونکر صادق آتا ہے۔ ایسے عضویے بھی ہوتے ہیں یا ایسے عضویے بھی ممکن ہیں، جس میں یہ امتیاز اس حد تک محو ہو جاتا ہے، کہ ہم کو اس کا لحاظ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہر جاندار وجود کو اپنی نوع کے پھیلانے کے قابل ہونا چاہیئے اور اس حد تک اس میں ایسا خاصہ ہونا لازمی ہے جو نسل کے لیئے مفید ہو۔ مگر ہم ایسے عضویوں کے وجود کو بھی فرض کرسکتے ہیں جن میں افراد کا تعلق اس تناسل ہی تک محدود ہوتا ہے۔ ممکن ہے کسی قسم کا کیڑا انڈے دیدے، جن سے دوسرے موسم میں بچے نکل آتے ہوں۔ ممکن ہے کئی پشتیں جفت ہوتی رہیں اور نوع سے تداخل واقع نہو، اور زندگی میں ہر کیڑا اپنے ابنائے جنس سے بالکل علٰحدہ رہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ انڈوں کی پیدائش کیڑے کی زندگی کے لیئے لازمی ہے (جو واقعہ ہو یا نہو مگر عقل میں آسکتا ہے) تو ہمارے پاس ایک ایسی مثال ہوگی جس میں نسل و فرد کے اغراض بالکل ایک ہونگے تدریجی افراد زنجیر کی کڑیاں ہونگی اور ہر ایک میں بالقوہ بعد کی نسل کا پورا سلسلہ ہوگا۔ لہذا جو شئے فرد کو نقصان پہنچائے گی، وہ لازمی طور پر اس حد تک نسل کو نقصان پہنچائیگی۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ ایسی حالت میں بھی فرد کی نسل سے جو متابعت ہے، وہ مطلق ہے۔ تناسلی قوتوں کے بغیر نسل کا وجود نہو گا۔ مگر ہم یہ فرض کرنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں کہ حرکت کرنے والی قوتوں میں تغیر ہو جائے

اور تناسلی قوتیں تقریباً یکساں رہیں۔ اس کا اظہار یہ کہنے سے ہوتا ہے کہ ایک تیتری اس حد تک بہتر ہوگی جس حد تک کہ بہترین طریق پر اڑ سکے۔ ہم ذیلی واقعات کی طرف ایک لمحہ کے لیے بھی متوجہ نہیں ہوتے اور اس حد تک بہتر طور پر اڑنے سے جو قابلیت پیدا ہوگی اس کا اندازہ ان نتائج سے کر سکتے ہیں، جو تیتری کے اندر انفرادی طور پر پیدا ہوتی ہے فرض کرو کہ اس کی نئی شکل ہو جاتی ہے جس میں اس کے اندر پرواز کی قوت پہلے سے بہتر ہوتی ہے۔ تیتری اس حد تک پہلی تیتری سے بہتر ہوگی، جس حد تک وہ قوتیں تیتری کے لئے خوراک حاصل کرنے دشمنوں سے بچنے میں زیادہ مفید ہونگی؛

۷۔ ایک قدم اور آگے بڑھ کر ہم شہد کی مکھیوں کے مشہور واقعے کو لیتے ہیں جس سے شعرا اور فلاسفروں کو اتنے بہت سے مماثل ملتے ہیں۔ اس حالت میں جنسی علائق اگرچہ پہلے سے زیادہ اہم نہیں ہو سکتے (کیونکہ اہم میں صحیح معنی میں مدارج کی گنجائش نہیں ہوتی) مگر نسبتہً زیادہ نمایاں ہیں۔ رانی نکھٹو اور کام کرنے والیاں سب کے سب اپنے وجود کو مسلسل باقی رکھنے کے لیے دوسروں کے تابع ہوتے ہیں انفرادی طور پر ہر مکھی اپنا کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ نسل مختلف افراد کے اتحاد عمل سے قائم رہ سکتی ہے اور ان کی جسمانی ساخت میں اس کے مطابق فرق ہونا چاہیئے! اب بہترین مکھی کے معنی اس اجتماع کے لئے بہترین کے ہونے چاہئیں، جس کا وہ جزو ہے، شہد کی مکھی کی وہ قسم خوشحالی کے ساتھ باقی رہیگی جو بہت زیادہ عمدہ و مفید چھتے بنائے گی۔ بہ الفاظ دیگر چھتہ ایسی شے ہوگا جس کا عام مسئلہ بقا پر غور کرتے وقت لحاظ کرنا ضروری ہے۔ لہذا یہ سوال کرنا کہ چھتے سے علحدہ شہد کی مکھی کی کونسی صورت بہترین ہوگی، ایسا ہی عبث ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے کی مثال میں یہ سوال کرنا کہ تناسل سے علحدہ کونسی صورت بہترین ہوگی کیونکہ دونوں صورتوں میں ہم ایک اصلی خاصہ کو علحدہ کئے لیتے ہیں۔ یہاں بھی پہلی مثال کی طرح سے ہمارے پاس چند ایسی قوتیں ہیں جن کو متغیر فرض

کیا جا سکتا ہے حالانکہ معاشرتی حالات مستقل رہتے ہیں۔ جو شہد کی مکھیاں بہتر طریق پر اڑتی ہیں، اس حد تک بہتر ہوتی ہیں جس حد تک قوت پرواز سے ان اوصاف میں خلل واقع نہیں، جو شہد کی مکھی کو اجتماع کے لئے موزوں بنا دیتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اب ہم کو ایک ایسے عضویے پر غور کرنا ہے جس کے بیشتر اعمال و افعال ایسے ہیں جو اس کل کے تابع ہیں جس کا یہ جزو ہے۔ اور اسی کل کے واسطے سے سمجھ میں آسکتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ چھتہ مجموعہ بھی ہے، اور عضوی جسد بھی ہے اور تحلیل کی اغراض سے ہم اس کو دونوں میں سے جو چاہے سمجھ سکتے ہیں۔ اگرچہ ہمیں اس مضمر اشارہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ اوصاف کا ہر مجموعہ دوسروں کی غیر مخالف ہونے ہی کے اعتبار سے قیمتی ہے۔

۸۔ مگر اس مقام پر ایک خیال آتا ہے جو دلیل کے لئے نہایت اہم ہے۔ انفرادی طور پر شہد کی مکھی جیسا کہ میں نے کہا ہے صرف چھتہ کے تعلق سے قابل فہم ہے۔ اس کے خواص خواہ انفرادی ہوں یا اجتماعی بالواسطہ چھتہ کی ساخت کے نشو و نما پاتے ہیں۔ اب ہر حالت میں عضویئے کا ہر وصف صرف ماحول کی واسطہ سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ ملکہ کا ماحول کچھ نکھٹوؤں اور کام کرنے والیوں پر مشتمل ہوتا ہے اور کچھ ہوا اور پھولوں وغیرہ پر۔ یہ ایک پر اسی طرح سے مبنی ہے جس طرح سے دوسرے پر۔ پس امتیاز قائم کرنے کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس اعتبار سے کہ ہم ایک مسئلہ سے بحث کر رہے ہیں، یا دوسرے سے امتیاز کی اہمیت کم و بیش ہو سکتی ہے۔ اگر شہد کی مکھیوں کا نظام موجود ہو، تو رانی کا عمل کچھ تو پھولوں پر مبنی ہو گا۔ اور کچھ نکھٹوؤں اور کام کرنے والیوں پر جن کے مابین یہ ہے جب تک نظام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہم باقی اجتماع اور گردوپیش کی چیزوں کو ماحول کے اجزا کہہ سکتے ہیں۔ جن کے مابین کسی قسم کے امتیاز کی ضرورت نہیں۔ اور بہت سے اغراض کے لیے یہ مفروضہ صحیح ہے لیکن اگر ہم نظام کو متغیر خیال کریں، جو ہمارے لیے اس حالت میں ضروری ہو گا، جب ہم کسی خاص شہد کی مکھی کے

اوصاف پر غور کرینگے، تو یہ امتیاز فوراً نہایت اہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں رانی کے اندر کسی قسم کا عضوی تغیر لازمی طور پر چھتہ کے اور تمام اراکین کے اندر متلازم عضوی تغیر کو فرض کریگا۔ مثلاً رانی کے متعلق ہم اس وقت تک یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس نے بہتر بازو حاصل کر لیے ہیں، بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ اس کے متلازم تغیر اس کے تمام قرابت داروں کے بازو میں ہو گیا ہے۔ اس کے برعکس ہم یہ فرض کر سکتے ہیں اور بعض حالتوں میں ہمکو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ پھولوں میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور یہ ان مستقل حالات کا جزو ہیں جن کے شہد کی مکھیاں اپنے آپ مطابق کر لیتی ہیں۔ لہذا یہ امتیاز غیر ضروری اور نہایت ہی اہم دونوں ہو سکتا ہے۔ جب ہم ایسے تغیرات سے بحث کرتے ہوں جس سے مقررہ نظام ظاہر نہ ہوتا ہو تو یہ غیر ضروری ہے اور جب ہم ایسے تغیرات سے بحث کرتے ہو جن سے ایک مقررہ نظام ظاہر ہوتا ہو تو نہایت ہی ضروری ہے۔ مگر ایک اور صورت بھی ہے اگر یہ فرض کیا جا سکے کہ چھتہ میں نئے خواص پیدا ہو سکتے ہیں حالانکہ اس کے اراکین کا نظم غیر متغیر رہے تو ہم اس متغیرہ حالت کا بھی لحاظ رکھنے پر مجبور ہونگے۔ شہد کی مکھی کے کردار کا تعین کرتے وقت ہمیں نظام اور اس کے ماحول ہی کو جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ چھتے کی حالت کو بھی جاننا ضروری ہے۔ نیز یہ کہ ہم ایسے مسائل سے بحث کر سکتے ہیں جن میں یہ تازہ سلسلہ مستقل یا تغیر پذیر جزو کی حیثیت سے داخل ہو سکتا ہے۔ اور ہر حالت میں قبل اس کے کہ ہم شہد کی مکھی کی زندگی کا کوئی تشفی بخش ضابطہ بیان کر سکیں ہمیں اس امر کا فیصلہ کرنا ہوگا، کہ کونسے نئے نظریے ہیں اس عنصر کی تغیر پذیری کا حوالہ داخل ہے۔ اب ہم کو یہ بات بلا واسطہ نظر آئیگی، کہ معاشرۂ انسانی سے متعلق نظریات پر بحث کرتے وقت یہ خیال نہایت ہی اہم ہے۔

۹۔ یہ بات بعض نہایت معمولی و معروف حقائق سے مستنبط ہوتی ہے۔ ہم اس امر کی کافی طور پر توضیح کر چکے ہیں، کہ معاشری حالت کے انسان اور ایسے عدیم الوجود	۲۔ معاشرہ و انسان۔

انسان کے مابین مقابلہ نہیں کر سکتے، جو معاشرہ سے آزاد ہو۔ کیونکہ اصل مقابلہ اس انسان میں ہے (جو کہ ارتقا کی ابتدائی منازل میں ہوتا ہے)' اور اس میں جو کہ ارتقا کی نسبتاً انتہائی منازل پر ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آنکھ پر روشنی کے اثر کے متعلق اس طرح گفتگو کرنا کہ اس کا مقابلہ ایسی آنکھ سے کیا جائے جس کو حس نہ ہوتی ہو عبث ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کی بے حس آنکھ آنکھ ہی نہ ہوگی لیکن ہم دو آنکھوں کے مابین جن میں ایک آنکھ نہایت ذکی الحس ہو اور دوسری خفیف سی حس رکھتی ہو نہایت ہی مفید مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اور اس کے مماثل انسانوں کی صورت ہے اس میں ہم کو ایسے انسانوں کے مابین مقابلہ کرنا ہوتا ہے، جو معاشری ارتقا کے اعتبار سے بہت ہی مختلف مدارج پر ہوتے ہیں تاکہ ان کی ساخت میں، اس عنصر کے اثر کا تعین ہو سکے۔ اب دو مفروضے قائم کئے جا سکتے ہیں۔ پہلے تو ہم اس کو تسلیم کئے لیتے ہیں کہ وحشی و متمدن معاشرہ میں بہت فرق ہے، جس میں اور چیزوں کے ساتھ مسلمہ و منضبطہ اخلاقی قانون کی موجودگی بھی داخل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفی مشاہد کے لیے، یہ سوال جواب طلب ہے کہ اخلاق کے ابتدائی نظامات وحشی ترین انسانات میں تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اور ہم اس بات کو فرض کر سکتے ہیں اور آئندہ چل کر بالتفصیل بھی بیان کیا جائیگا، کہ اخلاقی عطوفت کے جراثیم یعنی احساسات و جبلتیں جو زیادہ ترقی یافتہ حالت میں اخلاقی قانون کا باعث ہوتے ہیں، صرف وحشیوں ہی میں نہیں ملتے بلکہ کسی معنی انسانی درجہ سے کم حالت میں ملتے ہیں۔ میں اس بات کو مانے لیتا ہوں، کہ کردار کے بعض ایسے عام اصول کا واضع طور پر تسلیم کرنا جن کی پابندی یا عدم پابندی اخلاقی پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کا موجب ہوتی ہے، مقابلتاً حال ہی کا مظہر ہے۔ مرد عورت، والدین و اولاد فرد اور ابتدائی معاشرہ کا تعلق اب جیسی بھی ہو ارتقا کے ادنیٰ ترین مدارج سے موجود ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان کے مطابق کردار کی صورتوں کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی عطوفت قدیم ترین

زمانوں میں بھی ضرور تھی۔ عام اصول ناظمہ کو صرف اسی حالت میں واضح طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے، جب فکری وعقلی قوتیں ترقی کر جائیں، اور انسانی زندگی کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ مسلم ہو جائے۔ اس کے بعد ہم اس بات کو مسلم مان سکتے ہیں کہ اس فرق سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کے مطابق نظام میں بھی فرق ہے۔ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جدید یورپی، کی خلقی قوتیں قطعاً یا بڑی حد تک ان وحشیوں سے مختلف ہیں جو تاریخ سے ماقبل زمانے میں جنگلوں میں گھوما کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس زمانہ کے انگریز بچہ کا دماغ قدیم ایتھنز کے بچہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ بایں ہمہ اکثر امور میں عاقل و بالغ انگریز اور عاقل بالغ ایتھنزی کے اخلاق میں بہت فرق ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ اس زمانہ کے انگریز اور سکنڈنیویا کے قزاق یا پتھروں کے ہتیاروں سے لڑنے والوں کی اخلاق میں فرق ہے لہذا گمان یہی ہوتا ہے کہ اخلاقی ترقی کی توجیہہ محض فرد کے کسی عضوی تغیر سے نہیں ہو سکتی۔

۱۰۔ لہذا اخلاقی جبلتوں کے مسئلے کے تاریخی حل کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ اس زمانہ کے انسان و معاشرۃ کا اس وقت کے انسان و معاشرۃ سے مقابلہ کیا جائے، جو ممیز اخلاقی نظام کے ارتقا سے پہلے تھا، اور یہ ثابت کیا جائے کہ معاشرتی تغیر بغیر اس کے کہ انفرادی نظام میں اس کے مطابق تغیر ہو عالم وجود میں آیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم اس غرض کے لیے انسان (یعنی فرد اس حیثیت سے کہ یہ خاص استعدادات اور خصوصیات کے ساتھ پیدا ہوا ہے) تقریباً غیر متغیر خیال کریں۔ اور پھر یہ ثابت کریں کہ معاشرۃ جو اسی قسم کے خام مصالحہ سے بنی ہے وہ اشیائے مصنوعی کے خواص کے اعتبار سے کیونکر اس قدر مختلف ہو جاتی ہے۔ اس عمل کا پوری طرح پتہ لگانے کے معنی یہ ہونگے، کہ اخلاق کی مکمل تاریخ بیان کی جائے جو میرے امکان سے بھی باہر ہے اور میری موجودہ غرض سے بھی جس کا تعلق نہیں ہے۔ اگر میں مختصر طور پر اس امر پر غور کروں کہ

اس قسم کے عمل کا کیونکر تعقل ہو سکتا ہے، اور اس کا تحقق کن امور کو مستلزم ہوتا ہے تو کافی ہوگا

۱۱۔ معاشری ترقی اس کے بغیر عمل میں آتی ہے کہ انفرادی نظام میں اس کے مطابق کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ زمانہ حال کا معمولی گن بوٹ، ان بیڑوں کے پرخچے اڑا سکتا ہے جو سلامس پر لڑے تھے اور اس زمانہ کا بچہ وہ مسائل حل کر سکتا ہے جن سے ارقمیدوس پریشان رہا کرتا تھا۔ اس تغیر کی ہم کسی طرح سے توجیہہ کریں مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس زمانے کا معمولی بچہ ایسی استعدادات لیکر پیدا ہوتا ہے، جو نمایاں طور پر ارقمیدوس یا تھیمسٹو کلیز کی قوتوں سے افضل و اعلیٰ ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تغیر ایک نہایت ہی مشہور اور قدیم حقیقت پر مبنی ہے، کہ انسان ذہنی اور مادی دولت کو جمع کر سکتا ہے وہ تجربے سے سیکھ سکتا ہے، اور اپنے تجربات دوسروں کے حوالے کر سکتا ہے۔ ممکن ہے اس استعداد کے جراثیم ادنیٰ حیوانات میں بھی ہوں۔ لیکن اگر اس کو محض بنی نوع انسان ہی کا ورثہ قرار دیں، تو ہم کسی ظاہر غلطی کے مرتکب نہ ہونگے۔ ایک بے عقل حیوان اپنے آپ کو نہایت ہی محدود حلقے میں نیا نظام اکتساب کرکے، یعنی دوسری قسم کا حیوان بنکر نئے حالات کے مطابق کر سکتا ہے۔ اس لئے ممکن ہے اس کی عادتیں اور جبلتیں لاتعداد پشتوں کے بعد بھی غیر متغیر رہیں لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ انسان تجربات کے جمع کرلنے سے اپنی استعدادات اپنے ماحول دونوں کو بغیر اس کے بدل سکتا ہے کہ اس کے نظام میں کسی قسم کا فرق واقع ہو۔ جب یہ مجموعہ فرد سے ماوراء ہوتا ہے تو اُس سے معاشری ترقی متصور ہوتی ہے۔ اور اس سے ان عظیم الشان تغیرات کی توجیہہ ہوتی ہے، جو تاریخی زمانوں میں واقع ہوئے ہیں۔ اور جو اس فرق کو متعین کرتے ہیں جو ایک وحشی اور مہذب انسان کے مابین ہے۔ اب ہم ایک ایک لمحہ کے لئے ان نتائج پر غور کرتے ہیں جو اس عظیم الشان حقیقت سے مستنبط ہوتے ہیں ؛

۱۲۔ فرض کرو کہ کوئی شخص زمانہ حاضر کے انگلستان اور بیس صدی پہلے کے

انگلستان (یعنی اس انگلستان جس میں کہ دو کروڑ مہذب انسان آباد ہیں، اور اس انگلستان میں جو چند آوارہ گرد وحشی قبائل کی شکارگاہ تھا) کے مابین جتنے فرق ہیں ان کو پوری طرح سے بیان کرتا ہے۔ ہم کو ابتداً عظیم الشان مادی تغیرات پر غور کرنا ہوگا۔ مثلاً اب دریاؤں کے کنارے بنا دئیے گئے ہیں دلدلوں کو خشک کر دیا گیا ہے، جنگلوں کو گرا دیا گیا ہے، سڑکیں بن گئی ہیں، مکانات تعمیر ہوگئے ہیں، کھیتوں میں زراعت ہوتی ہے۔ بھیڑوں نے بھیڑیوں کا قلع قمع کر دیا ہے۔ صنعت، سرمائے اور ہنر کے خزانوں کا لحاظ رکھنا ہوگا۔ یہ بھی قابل غور بات ہے کہ اس سبب سے مختلف سامان ہی کا نہیں بلکہ نئے قسم کے آلات اور اوزاروں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ زمانہ حاضر کا انسان اگرچہ پیدائش کے وقت کچھ زیادہ استعدادیں ورثہ میں نہیں پاتا۔ مگر وہ مادی قوتوں کو اپنی امداد کے لئے مصروف کار کرسکتا ہے۔ اس کے پاس بارود وخانی انجن مطابع ہیں حالانکہ پہیئے والی گاڑی اور لوہے کی ایک کیل تک اس کے متقدم کو ہنر کے معجزہ کی حیثیت سے محو حیرت کرسکتی تھی اور وہ ان کو اپنی پوری عقلی توانائی صرف کر کے بھی حاصل نہ کرسکتا تھا۔ اس سے ساز و سامان اور آلات ہی کا پتہ نہیں چلتا، بلکہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہنر بھی ورثہ میں ملتا ہے۔ وحشی کے لئے تار اور کتاب لوہے کے تاروں اور کاغذ کے پرزوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ اس زمانے کا انسان علم کے عظیم الشان ذخائر سے کام لے سکتا ہے۔ وہ اشیا کے خواص اپنے رہنے کے مقام کی صورت اور نوعیت اپنی نسل کی تاریخ سے واقف ہے گذشتہ عقلی توانائی کے لاتعداد نتائج متحققہ قوانین فطرت ریاضیاتی ضابطوں فلسفی مذہبی و سیاسی نظریوں کی صورت میں اس کی خدمت کے لئے موجود ہیں۔ مختلف زمانوں میں جو علم رہا ہے وہ اس قدر وسیع ہوگیا ہے، کہ ایک شخص کا دماغ اس پر حاوی نہیں ہوسکتا۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسکا بیشتر حصہ کسی دماغ میں بھی نہیں اور اس کے باوجود بالقوہ یہ موجود بھی ہوتا ہے یہ لاتعداد کتابوں اور کاغذوں میں جمع کر لیا گیا ہے، جن تک لوگ پہنچ سکتے ہیں

ہم کو محنت کے محسوس نتائج ہی ورثہ میں نہیں ملتے بلکہ ہم محنت کے طریقوں کو بھی میراث میں پاتے ہیں ہمارے متقدم ہمارے لئے نتائج بھی چھوڑتے ہیں اور جدید نتائج تک پہنچنے کے ذرائع بھی وہ اپنی میکانکی قابلیت اور منطق ہمارے لئے چھوڑتے ہیں اگرچہ ان کی وجہ سے ہماری جسمانی ساخت میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ بچہ ہمیشہ ذہانت کے اعتبار سے ایک نقطے سے آغاز کرتا ہے، مگر اس کے لئے راستہ صاف کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے وہ نہایت بعید منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ بچہ اب بھی اسی طرح سے گھڑی ساز پیدا نہیں ہوتا جس طرح سے تین ہزار سال پہلے نہیں ہوتا تھا۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کو گھڑی سازی کی قوت ورثہ میں نہیں ملتی ؛

۱۳۔ اس عمل کی نہایت ہی ممتاز مثال زبان ہے۔ ظاہر ہے کہ اس معنی میں معاشرتی عضویئے کی پیداوار ہے کہ اس کی ترقی آلات میں کسی ہی خاص تغیر کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ معاشرتی ترقی کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ انسان کو خارج سے عطا نہیں کی گئی۔ نہ یہ ہمارے نظام کا لازمی نتیجہ ہے نہ ہر انسان نے اس کو اپنے لیے پیدا کیا ہے۔ نسل انسانی نے معاشرتی ضروریات کے دباؤ سے ایک نہایت ہی سادہ تخم سے اس کو ترقی دی ہے۔ ہر بچہ اپنی اناں سے اس بنے بنائے آلہ کو لیتا ہے۔ اور اپنے متاخرین کو دیتا ہے اور بعض شاذ حالتوں میں وہ اس میں کسی حد تک اصلاح بھی کر جاتا ہے۔ اگر ہم اس پر غور کریں کہ محض بولنا سیکھنے میں ایک بچہ کیا کچھ سیکھتا ہے تو ہم کو اس امر کا اندازہ ہو گا کہ یہ اس معاشرۃ کا جس کے اندر یہ ہوتا ہے کسقدر مرہون منت ہوتا ہے۔ بولنا سیکھنے کے یہ معنی ہیں کہ بچہ علامات کی ایک تعداد سیکھتا ہے، جن کو وہ اپنے ذہن میں اشیا کی یا ان کے پہلوؤں کی ایک تعداد کے ساتھ مخصوص کرتا ہے جن کی صورت بھول جانے کا احتمال ہوتا ہے۔ اور ان کو آسانی کے ساتھ دوسروں کے اذہان میں پیدا کرنے کے قابل ہوتا اور ان کے ذریعہ سے اپنے اندر پیدا کر سکتا۔ نیز اس کے معنی خارجی اشیا اور جذبات رکھنے کے بھی ہیں جن کو یہ مرتب مجموعوں میں تہیج کرتی ہیں

جس کی وجہ سے قدیم ارتسامات کے اعادہ میں سہولت ہوتی ہے۔ اور وہ پیچیدہ اعمال جن کو تخیل کا ہر فعل مستلزم ہوتا ہے، ان کو صحیح و سریع کرتا ہے تعلیم کے لئے زبان اس قدر ضروری آلہ ہے کہ تختۂ ذہن کے لئے اس کے بغیر سادہ ترین عمل کے علاوہ تخیل کرنا بہت دشوار ہے۔ مثلاً زبان کے سیکھنے میں ہم منطق سیکھتے ہیں۔ کیونکہ زبان کی ساخت کا تعین استدلال کے ابتدائی قواعد سے ہوتا ہے جو پھر ان لوگوں کے طریقوں کا تعین کرتی ہے جو اس کو بولتے ہیں۔ جس طرح سے ہر آلہ اپنے استعمال کے بعض طریقے فرض کرتا ہے، اسی طرح آلۂ زبان کے استعمال کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کے مطابق ذہنی عادات اختیار کی جائیں۔ نیز زبان غیر محسوس طور پر فلسفے کو بھی جذب کر رہی ہے۔ جو شخص اس قسم کے الفاظ کی اصل کا پتہ لگائے جیسے کہ مادہ صورت جوہر روح وغیرہ ہیں اور اس پر غور کرے کہ ہر قسم کے تفلسف کا آغاز ان الفاظ میں چھپا ہوا تھا جن میں کہ گذشتہ نتائج فکر مضمر ہیں تو ہم گہوارے سے فلسفی ہوتے ہیں، اور موضوع و معروض میں ان طریقوں سے امتیاز کرتے ہیں جو ہماری مائیں دودھ کے ساتھ ہم کو پلا دیتی ہیں۔ ہم ایک مضمر و نہفتہ نفسیات سے آغاز کرتے ہیں۔ کیونکہ مختلف جذبات کے ناموں سے اولیں عناصر سیرت کا اصطفاف ظاہر ہوتا ہے۔ یہی ایک حد تک ہر شعبۂ تحقیق کے متعلق صادق آتا ہے۔ بچہ بطلیموسی نظام ہیئت اسی وقت سے سیکھ جاتا ہے جب سے وہ چاند سورج اور ستاروں کے متعلق باتیں کرنا سیکھتا ہے۔ ایک فلسفی جو ایک نیا تعقل اختراع کرنا چاہتا ہے، اسے نئی اصطلاحات کے بھی اختراع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، جو ہمیشہ قدیم علامات کی اصلاح ہوتی ہے۔ خود یہ فعل اس کے ذہن پر قید و بند عائد کرتا ہے، اور ایسے راستے بتا دیتا ہے جن پر کہ آئندہ فکر کو دوڑنا ہوتا ہے۔ اس کے کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہ اکثر ایسے لطیف مغالطے داخل کر دیتا ہے، جس سے بچنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ فلسفہ بڑی حد تک ان کوششوں کا سلسلہ ہوتا ہے، جو ان غلط تعقلات سے بچنے کے لیے کیجاتی ہیں

جو اس طرح سے خموشی سے زبان کی قدیم ترین اشکال میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور آخر میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ زبان فطرۃً ہمارے احساسات کو بھی اسی طرح سے متاثر کرتی ہے، جس طرح سے کہ ہمارے تعلقات کو متاثر کرتی ہے۔ الفاظ محض ایک شے ہی کو ظاہر نہیں کرتے بلکہ اس کا بعض جذبات سے بھی تعلق قایم کر دیتے ہیں۔ ہم تعصب کی اس لطیف وبا سے متاثر ہوتے ہیں جس کو زبان نے پیدا کیا ہے۔ ہم ایک نسل سے اس لئے نفرت کرنے لگتے ہیں، کہ اس کا نام گالی کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ پراٹسٹنٹ مذہب کے لوگوں میں پاپائی اور کیتھولک مذہب کے لوگوں میں بدعتی، عیسائیوں میں یہودی ایسے الفاظ ہیں جو شدید نفرت کے پھیلانے کے لیئے استعمال کئے گئے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی جس شے سے نفرت کیجاتی ہے، اس سے تقریباً کامل لاعلمی کو ظاہر کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ بچہ کو بولنا سکھانے کے معنی اس کو تعلیم دینے کے ہیں اس کو دوسروں کے ساتھ تعلقات قایم کرنے کیلئے تیار کرنے کے ہیں، اس کو اس طرح بنانے کے ہیں کہ یہ ہر قسم کے اثرات سے متاثر ہوسکے، اس کو شروع ہی سے ایسے علم سے واقف کرا دینے کے ہیں، جو عمدگی کے ساتھ مرتب ہو چکا ہے اس کو تمثیل و فکر کے طریقے سکھانے کے ہیں، اس کے دل میں فلسفی و مذہبی اصول ڈالنے کے ہیں، اس کے اندر وہ لاتعداد ارتباطات پیدا کرنے کے ہیں، جو اس کی سیرت کے نشو و نما کے لیے اہم عناصر ہیں۔

۱۴۔ پس بچہ کو اسی طرح سے فکر و گفتگو کا نظام ملتا ہے جس طرح پرندہ انڈے کو پرواز اور تیرنے کے آلات کے ساتھ چھوڑتا ہے۔ یہ امر کہ کس معنی میں یہ نظام، گذشتہ ترقی کا نتیجہ ہے اور ہے بھی یا نہیں، اس مقام پر خارج از بحث ہے۔ بہرکیف ہر حالت میں بچہ کو بعض استعدادیں سب پہلے سے ملتی ہیں۔ مگر اصلی فرق واضح ہے۔ عقاب اڑنا سیکھتا ہے۔ بطخ تیرنا سیکھتی ہے بچہ بھی عقاب اور بطخ کی طرح سے تیرنا سیکھتا ہے، اور بچے بھی جب سے انواع عالم وجود میں آئے ہیں تیرا اور چل چکے ہیں۔ جسم کی ساخت سے ہم یہ استنباط

کرسکتے ہیں، کہ یہ افعال بھی ہوئے ہونگے۔ لیکن یہ زبان کے بارے میں صحیح نہیں رہتا۔ بچے کا جوں جوں نشو و نما ہوتا ہے یہ صرف استعداد ہی ورثہ میں نہیں پاتا، بلکہ ان استعدادات کی اختلافات و ترقیات بھی ورثہ میں پاتا ہے، جن کا اس معاشرۃ کی بنا پر نشو و نما ہوا ہے جس میں کہ یہ رہتا ہے ممکن ہے اس کے تکلم اور اس کی ذہنی قوتیں ہومر اور فلاطون کے برابر ہوں۔ لیکن اگر ہومر اور فلاطون افریقہ کے وحشیوں میں پیدا ہوے ہوتے، تو وہ بھی ایلیڈ اور مکالمات تصنیف نہ کرسکتے اور بی تھوین اس زمانہ میں جب آلات موسیقی صرف ٹام ٹم تک محدود تھے اپنا راگ مرتب کرسکتا۔ آلہ خواہ مادی مظہر رکھتا ہو یا نہیں دونوں حالتوں میں لازمی ہے۔ لسانی لغمہ کی تمثیل بھی اسی قدر کام دیگی جس قدر کہ آلاتی نغمہ کی۔ گانے کا فن ایسی پشتہا پشت کی متواتر محنت سے عالم وجود میں آیا ہے جن کو قدرت نے موسیقی دہب عطا کیا تھا خواہ آلہ انسانی گلا ہو خواہ سارنگی ہو۔ لہذا فرد کی فعلیت محض اس کے انفرادی نظام ہی سے مشروط نہیں ہوتی بلکہ معاشرتی واسطہ بھی اس کے لئے شرط ہوتا ہے۔ اس کے متقدمین نے ایک نئی دنیا پیدا کی ہے، طبیعی بنیاد ممکن ہے وہی ہو لیکن انسان ایک مجموعہ اثرات کے تحت ترقی کرتا ہے، جو اس کی عقل اس کے جذبات اس کے افعال پر نہایت گہرا اثر رکھتے ہیں۔ کھیتوں میں زراعت کرنے اور آلات ایجاد کرلنے سے مادی دنیا میں اس قدر تغیر نہیں ہوتا جس قدر کہ دنیائے فکر، زبان اور استدلال کے منطقی طریقوں کی ترقی سے متغیر ہوتی ہے، جو ذہنی توانائی کے اخراج کے راستے متعین کرتے ہیں۔

۱۵۔ پس کردار انسانی دراصل معاشرتی عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے ہم کو معاشرتی اور انفرادی دونوں عضویوں کی خواص کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ اور اس کے اندر ایک اور نہایت ہی اہم شرط مضمر ہے۔ یعنی فرد ہر لمحہ اپنے معاصرین و متقدمین دونوں پر تکیہ کرتا ہے۔ جب میں ایک زبان سیکھ لیتا ہوں میرے پاس ایک آلہ آجاتا ہے، جو مجھے تنہائی میں کام دیتا ہے میں تنہائی میں بیٹھ کر فکر و تمثل میں مصروف ہوسکتا ہوں۔ یہ سچ ہے کہ میرے

خیالات ہر لمحہ اس آلہ سے متغیر ہوتے ہیں جسے دوسروں نے ترقی دی ہے اور جو حاصل ہونے کے بعد ایک مستقل عامل ہو جاتی ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ زبان کے معمولی استعمال کا نہایت ذرا سا جزو ہے۔ چونکہ یہ اظہار خیال کی ضرورت سے عالم وجود میں آتی ہے اس لئے یہ ہر لمحہ اظہار خیال کے ذریعہ کا بھی کام دیتی ہے۔ اور یہ میرے اور میرے ہمجنسوں کے تعلق کے متعین کرنے میں اپنا سب سے نمایاں و مسلسل اثر رکھتی ہے۔ یہی اور تمام معاشرتی استعدادوں کے متعلق صحیح ہے۔ تقریباً میری زندگی کا ہر فعل دوسروں کے تعاون پر مبنی ہوتا ہے، اور جوں جوں میں زیادہ متمدن ہوتا جاتا ہوں میں ان کے اتحاد عمل کا زیادہ دست نگر ہوتا جاتا ہوں۔ جو علم دوسرے حاصل کر چکے ہیں اس کو فرض کئے بغیر میں خیال نہیں کر سکتا۔ میں دیکھتا ہوں کہ آگ مدھم ہے، میں سردی محسوس کر رہا ہوں اور نتیجہ نکالتا ہوں کہ مجھے کوئلہ بڑھانا چاہئے۔ ایسی سادہ حالت تک میں میں دوسروں کے تجربے کے موروثی نتائج استعمال کرتا ہوں، خصوصاً آگ اور اس کی خصوصیات کے عظیم الشان انکشاف۔ یہ تو ہے مگر میرے لئے دوسروں کا مسلسل اتحاد عمل بھی ضروری ہے۔ مثلاً میں ایک دن کے کام کو ان اعمال کے مسلسل عمل کا لحاظ کئے بغیر مرتب نہیں کر سکتا، جو میری کوئلے کی فراہمی کو متعین کرتے ہیں۔ میں اپنے لاتعداد ہمجنسوں کی صداقت اور ذہانت کو مسلم ماننے اور اپنے نتائج کو ان نتائج میں بٹھائے ہوئے بغیر کسی نتیجہ خیز حد تک مصروف فکر ہو ہی نہیں سکتا۔ ہر شخص، وہ کسی شعبہ میں بھی سرگرم کار کیوں نہ ہو، یہ فرض کرتا ہے کہ اور لوگ مضمر یا ظاہر طور پر اس کے ساتھ اتحاد عمل کر رہے ہیں۔ اب اگر ایک ایسے علاقہ میں جو پہلے ہزاروں کے گذارے کے لئے کافی ہوتا تھا، اب لاکھوں زندگی بسر کر رہے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لاکھوں میں سے ہر شخص لاکھوں تعاون کرنے والے بھی رکھتا ہے۔ اگر میں خود کو اخلاقیات پر ایک کتاب تصنیف کرنے میں مصروف کر سکتا ہوں، تو اس کی یہ وجہ ہے کہ کل دنیا کے ہزاروں انسان خوراک لباس اور مختلف ذہنی و مادی نتائج سے میری ضروریات کے پورا کرنے کے لئے

مصروف عمل ہیں۔ اگر ایک شخص اپنی بسر اوقات ایک اینٹ پر دوسری اینٹ رکھ کر کرتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے دیگر ضروری فرائض کو ان لاتعداد طبقات کے سپرد کر سکتا ہے، جو کم وبیش براہ راست اس کی بسر اوقات اس کی حفاظت و تربیت کے لئے مصروف ہیں۔ چونکہ اس مشہور وعام موضوع پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کرنی بے سود ہے، اس لئے مختصر یہ ہے کہ معاشرۃ کے نشو ونما سے وہ تقسیم فرائض ظاہر ہوتی ہے، جسکو کم وبیش ہر اس شخص نے مسلم مانا ہے، جس نے آغاز تفلسف سے لیکر اس وقت تک اس پر غور کیا ہے۔ یہ وسیع معاشرتی تنظیم پشتوں کے طویل سلاسل کے عمل کا نتیجہ ہے، جو غیر محسوس طور پر اس نظام کو ڈھالتی رہی ہیں، جن کو انھوں نے اپنے متاخرین کے حوالہ کیا ہے۔ اس معروف واقعہ پر صرف اس لئے توجہ کرنی ضروری ہے کہ، اس کے بعض نتائج سے غفلت برتی گئی ہے یا ان پر کافی تاکید نہیں کی گئی۔ مختصر یہ ہے کہ معاشرۃ کا وجود صرف اسی تنظیم کی بدولت ہے، جو اسی قدر حقیقی ہے جس قدر کسی مادی آلہ کی تنظیم حقیقی ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کا مدار بجائے اسکے کہ ایسی اشیا پر مشتمل ہو، جو نظر آسکیں اور چھوئی جا سکیں، عادات اور جبلتوں پر ہوتا ہے۔

۱۶۔ نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ چونکہ ہر شخص اس وسیع نظام کے فرد کی حیثیت سے پیدا ہوتا، اور پرورش پاتا ہے، اس لئے اس کی تمام تر سیرت اس کی خصوصیات سے ڈھلتی اور متعین ہوتی ہے۔ اس میں وہ اسی طرح رہتا ہے جسطرح وہ ہوا میں سانس لیتا اور پانی پیتا ہے۔ اور یہ بات کہ انسان کا عقلی سازوسامان اس کا کل نظام اعتقادات وتعصبات وغیرہ بڑی حد تک براہ راست انتقال سے حاصل ہوتا ہے اور وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر اپنے ہم جنسوں کے مروجہ معتقدات اور منطقی طریقے اکتساب کر لیتا ہے واقعات متذکرۂ بالا ہی سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ بچپن سے اس کی یہ ضرورت معلم واستاد ہوتی ہے، کہ اس کے افعال گرد وپیش کے لوگوں کی افعال کے مطابق ہونے چاہئیں اگر اس کے احساسات یا عقاید اس کے ہمسایوں کے خلاف ہوں، تو اسکو نسبتۃً

ایک قسم کی وحدت پیدا کرنے کی ضرورت ہر وقت مجبور کرتی رہتی ہے۔ مسلمہ راستہ سے انحراف انسان کو ہر لحظ تصادمات کے خطرے میں مبتلا کر دیتا ہے اگر سڑک پر چلتے وقت دستور یہ ہو کہ ہر راہ گیر داہنے ہاتھ کی طرف رہے تو میں بائیں ہاتھ پر صرف کچلے جانے کا خطرہ برداشت کر کے ہی چل سکتا ہوں۔ اگرچہ اس عمل کے بعض نتائج پر بہت سے معقولی اظہار افسوس کرتے ہیں، مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک حد تک یہ ہر قسم کی ترقی کے لئے لازمی شرط ہے۔ بعض قواعد کی مطابقت اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ بعض اعتقادات کا تسلیم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے لئے ہر قسم کے کھانے کے اثر کا اپنے اوپر تجربہ کرنا چاہوں، تو سنکھیا کے پہلے تجربہ کے بعد زندہ نہ رہونگا اگر میں معمولی اصولوں سے انحراف کروں تو جس حد تک میں انحراف کرونگا اس حد تک میں اپنے آپکو اتحادِ عمل کے منافع سے محروم کرونگا کیونکہ میرے ہمسائے میرے کردار کے متعلق پیش بینی کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے سے قاصر رہینگے۔ اگر میں اس امر پر اصرار کروں کہ میں تو دن کے وسط ہی میں کھانا کھاؤنگا، تو میں اس حد تک معاشرۃ سے علٰحدہ ہو جاتا ہوں۔ اگر مجھے معمولی طرزِ عبادت سے اختلاف ہو تو مجھے مشترکہ عبادت کی تحریک نہیں ہوسکتی۔ اگر منافع حاصل کرنے کے لئے میں اصول تسلیم کر لوں تو میری سیرت میں اس کے مطابق اصلاح ہو جائیگی۔ نتیجہ اس کا اچھا ہو یا بُرا بہر حال ہر قسم کی تنظیم سے کردار کی یکسانیاں ظاہر ہوتی ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مسلسل ضبط مترشح ہوتا ہے۔ ہم ایک بے نظام انبوہ میں پیدا نہیں ہوتے، بلکہ ایک منظم لشکر میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم کو اپنے درجہ اور قدم کا لحاظ رکھنا اور احکام کی تعمیل سیکھنی چاہیئے۔ لیکن اس ضبط کی پوری نوعیت کو واضح طور پر سمجھنے کیلئے ہم کو لشکر کی ساخت کے متعلق بعض موٹے موٹے واقعات پر غور کرنا چاہیئے ؎

۱۷۔ عمرانیات معاشرتی عضویہ سے بحث کرتی ہے، جو ملحوظات

اوپر بیان کیئے جا چکے ہیں، ان سے یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ اس دعوے کے کیا معنی ہیں؟ اور جب انفرادی و معاشرتی عضویہ کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری کیا مراد ہوتی ہے؟ یہاں یہ کہنا کافی ہے کہ اس سے کم از کم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اہم اصول دونوں حالتوں پر یکساں عائد ہو سکتے ہیں۔ یہ بات بھی اسی قدر صحیح ہے، کہ انسان اپنے ہمجنسوں کے اسی قدر تابع ہوتا ہے، جس قدر یہ کہ ایک عضو جسم کے تابع ہوتا ہے۔ یہ سوال کرنا اسی قدر لغو ہے کہ ایسے انسان کے کیا خواص ہونگے، جو نسل کا مجموعہ نہ ہو جس قدر کہ یہ سوال لغو ہوگا کہ ایسی ٹانگ کی کیا خصوصیات ہونگی جو کسی حیوان کی نہو، یا یہ سوال کرنا کہ انسان کا بہترین نمونہ کونسا ہوگا، اس امر کا لحاظ کئے بغیر کہ اس کی معاشرۃ میں کیا حیثیت ہے، ایسا ہی بیہودہ ہوگا جس قدر کہ یہ سوال کہ بہترین قسم کی ٹانگ کیسی ہوگی، بلالحاظ اس کے کہ وہ خرگوش کی ٹانگ ہے یا کچھوے کی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ گو یہ سچ ہے کہ معاشرۃ کی خصوصیات اس کے افراد کی خصوصیات سے اسی معنی میں مستنبط نہیں ہو سکتیں جسطرح سے کہ یہ سچ ہے کہ زندہ جسم کے خواص ان عناصر کے میکانیکی و کیمیاوی خواص سے مستنبط نہیں ہو سکتے جن کا یہ بنا ہوا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت میں اگر حیات کو فنا کردو، تو مردہ عناصر کی باقی خصوصیات اس پر منطبق نہیں ہو سکتیں جب یہ مربوط کل تھا۔ ہم معاشرۃ کے خواص کو یہ فرض کئے بغیر مستنبط نہیں کر سکتے، کہ یہ ایسے افراد کا مجموعہ ہے جو معاشرۃ سے بے تعلق ہے۔ کیونکہ اس قسم کے افراد کا تو وجود ہی نہیں ہے۔ اگر افراد سے تم تمام معاشرتی اوصاف نکال لو تو ہر حالت میں محض مادی عناصر ہائیڈروجن کاربن وغیرہ باقی رہ جائینگے، جن کے اندر جسم آخرکار تحلیل ہو کر رہ جاتا ہے۔ علاوہ بریں ہر معاشرۃ اپنے ذاتی اوصاف رکھتی ہے جن کا استنباط فرد کے ان خواص سے نہیں ہو سکتا جو کل معاشرتی حالتوں میں انسان میں مشترک ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ خواص بھی نظام معاشری میں تغیر ہو جانے پر بھی غیر متغیر رہ سکتے ہیں۔ جزو سے کل کے متعلق نتیجہ نکالنا اسی قدر ناممکن ہے، جس قدر کہ کسی

خاص حیوان کے متعلق گوشت پوست سے نتیجہ نکالنا، جو اس میں اور دوسرے حیوانوں میں مشترک ہے۔ اس لئے ہم کو ترکیب کے نتیجہ کو متعین کرنے کے لئے اور معطیات کی بھی ضرورت ہے۔ لہذا معاشرۃ کو ایک ایسا عضویہ یا عضوی ساخت کہنا ضروری ہے، جو ایک معنی کرکے اپنی ذاتی زندگی رکھتی ہے۔ اور میں یہ پھر کہے دیتا ہوں کہ اس سے کوئی تصوفی یا غیر فطری مفہوم مترشح نہیں ہوتا۔ معاشرۃ ایسا عضویہ نہیں ہے، جس کے شعور کا ایک ہی مرکز ہو یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہے، جس کا وجود اس کے افراد کے وجود سے علٰحدہ ہو۔ مگر اس نام سے ایک اہم حقیقت کا پتہ چلتا ہے یعنی اگرچہ ہر وقت کل کے خواص اس کی جزئی وحدتوں کے نتائج ہوتے ہیں۔ مگر ان وحدتوں کو یہ خواص اس کل سے تعلق رکھنے کی بنا پر حاصل ہوتے ہیں معاشرۃ بہ حیثیت مجموعی مختلف مدارج ارتقا میں نئی خصوصیات حاصل کرتی ہے، جن کی توجیہ اس کی تاریخ ہی سے ہوسکتی ہے، اس لئے اگرچہ ہم جزئی معاشرتی مظاہر کے متعلق یہ صحیح طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ محض افراد کی سیرتوں کا نتیجہ ہیں، مگر ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا کہ ان کی سیرت ان تعلقات کے تابع ہوتی ہے، جو ان کے معاشرۃ کے ساتھ اس کی ایک خاص منزل ارتقا میں ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس واقعہ کی یہ فرض کرکے توجیہ کرسکتے ہیں، کہ افراد میں ابتدائی مدارج ہی سے نہفتہ خواص موجود تھے، جس طرح ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ جسم کے مادی عناصر ایسی نہفتہ خصوصیات رکھتے ہیں، جو خود کو خیالی اتحاد کے واسطہ ہی سے ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ان کو صرف اسی طرح سے جان سکتے ہیں جس طرح ان کا اظہار ہوتا ہے، اس لئے ہم معاشرۃ کی قابل فہم توجیہ صرف اسی طرح سے کرسکتے ہیں، کہ ان کو معاشرتی عضویہ کی خصوصیات قرار دیں نہفتہ خواص کی ترکیب صرف اس طرح سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ایک انسان (یا بچہ) کو اگر ایک معاشرۃ سے علٰحدہ کرکے دوسری معاشرۃ میں رکھا جائے تو وہ اپنے اندر اس کے مطابق خصوصیات پیدا کرلے گا۔ اور اسی کو ہمارے دعوے کے اندر

فرض کیا گیا ہے۔ پس انتہائی واقعات جو بھی کچھ ہوں، ہم کو معاشرتی اتحاد سے ایسے اوصاف عالم وجود میں آتے ہوئے دیکھنے کے لئے تیار رہنا چاہئے، جو فرد کے خواص سے اس اتحاد کا لحاظ کئے بغیر مستنبط نہیں ہو سکتے۔ اس مفروضہ اور اس کے مطابق اصطلاحات کی ضرورت آئندہ چلکر ظاہر ہو جائیگی۔

۳۔ معاشری نظام

۱۸۔ ایک عضویہ سے اعضا متصور ہوتے ہیں۔ معاشرۃ افراد کی طرح سے اپنی مدافعت اور تغذیہ کے لئے ایسے اعضا رکھتی ہے جو دماغ، معدہ وغیرہ کے مطابق ہیں۔ اگرچہ اس تمثیل کو حد سے زیادہ دور تک کھینچنا لغو ہوگا۔ بہر حال اتنی مشابہت تو ضرور ہے، کہ معاشرۃ میں ایسے ایتلافات پیدا ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک کا علیحدہ فعل ہوتا ہے اور اس سے اور افعال کے متعلقہ ایتلافات کا نشو ونما ظاہر ہوتا ہے۔ جوں جوں معاشرۃ ترقی کرتی جاتی ہے، سیاسی مذہبی حرفتی اعضا روز بروز زیادہ ممیز اور ایک دوسرے کے تابع ہوتے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اعضا ان افراد میں جن سے یہ بنتے ہیں نہ تو ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں، اور نہ ہم حدود ہوتے ہیں۔ ہر شخص چند اعضا کا رکن ہو سکتا ہے اور عموماً ہوتا ہے۔ اس کا تعلق ایک کلب سے ایک مملکت سے تجارتی کمپنی وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات ایک کی رکنیت دوسرے کی رکنیت کے منافی ہوتی ہے خصوصاً ایک ہی قسم کی رکنیت کے۔ مگر مختلف ایتلافات نہایت ہی پیچیدہ طور پر ایک دوسرے سے ملے جلے ہوتے ہیں، اور ان میں ایسی تفرق نہیں ہوتی جس سے کوئی بنیادی اختلاف ظاہر ہو مختلف ممالک کی رعایا کے مختلف ایتلافات ہو سکتے ہیں۔ یورپ کے نقشہ میں اگر ہم سیاسی اور مذہبی حصوں کو علیحدہ کر کے دکھانا چاہیں تو ان میں اس کے مطابق فرق ہوگا۔ انگریز کئی کلیساؤں کے متبع ہوتے ہیں۔ کیتھولک بہت سی سلطنتوں کی رعایا ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ہر عضو کو اگرچہ کسی غرض کے لئے ایک وحدت قرار دیا جا سکتا ہے، مگر

بعض اعتبارات سے یہ نہایت ہی پیچیدہ شے بھی ہوتی ہے مثلاً مملکت میں فوجی عدالتی انتظامی اعضا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک، ایک منتظم نظام ہوتا ہے۔

۱۹- اب اگرچہ یہ اعضا، یا ائتلافات والی تقسیم، معاشرۃ کی علٰحدہ علٰحدہ گروہوں میں تقسیم کے مطابق نہیں ہے، لیکن ایک گروہ کے مختلف افعال کی تقسیم کے ذیل میں ہر عضو کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی معنی میں اپنی علٰحدہ زندگی رکھتا ہے۔ یہ اسی طرح سے باقی رہتا ہے، جس طرح جسم باوصف اپنے ترکیبی سالمات کے تغیر بلکہ بوجہ اپنی ترکیبی سالمات کے تغیر کے باقی رہتا ہے۔ ایتلافات انتہا درجہ کے آنی و عارضی سے لیکر نہایت ہی پائیدار اور اصلی تک بتدریج ہوتے ہیں۔ ایک قدیم ضابطہ ہے کہ انسان معاشرتی یا متمدن حیوان ہے۔ جب دو آدمی ملتے ہیں تو ممکن مودت یا مخالفت کا ایک جرثومہ پیدا ہو جاتا ہے ممکن ہے نہایت ہی خفیف رشتۂ ارتباط کام دیجائے۔ دو مسافر گھاٹ پر کشتی کے ذریعہ دریا پار ہوتے وقت ملتے ہیں تو ان میں ایک طرح کی متحدہ غرض ہوتی ہے، ان دونوں کے لئے ایک ہی خطرہ ہوتا ہے۔ اس لئے ان میں ایک طرح کی ہمدردی ہوتی ہے اگر اور مسافروں کو جگہ ملجائے اور انکو دوسری کشتی کا انتظار کرنا پڑے تو یہ دوسرے مسافرونکو اپنا رقیب خیال کرینگے۔ اور نئی معاشرۃ کی کامیابی پر فخر کرنے لگتے ہیں حالانکہ وہ جانتے ہوں کہ اسکی کامیابی میں انکے اثر کو کوئی دخل نہیں ہے جانسن نے جب ایک لمحہ کے لئے پلی متھ کے تعصبات اختیار کر لیئے تھے، تو اس کا گھاٹ والوں سے اس لمحہ میں نفرت کرنے لگنا اس عام اصول کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ ایتلاف کے جراثیم اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ موجود ہوتے ہیں، اور ہر عارضی اتحاد ان کے سرعت کے ساتھ ترقی کر لینے کے لئے ضروری واسطہ فراہم کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دو حالتیں ہیں، جو بہت ہی مختلف قسم کے ایتلاف کے مشابہ ہوتی ہیں۔ ہمیں انسانی نظام کو اس سے زیادہ دلچسپی سے

نہیں دیکھنا چاہیئے، جتنی کہ ہم کو ایک مادی آلہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ہم خادم کو بھی ایسا ہی خیال کریں جیسا کہ گھنٹی کو جو اسے بلاتی ہے، یعنی ایک کھانا لانے والی مشین۔ ایک مالک ممکن ہے اپنے غلاموں کی نسبت بھی وہی احساس رکھے، جو اس کو اپنے گھوڑوں یا اپنے ہلوں کی نسبت ہوتا ہے۔ یہ سب ایک غایت کے لئے وسیلہ ہیں، اس صورت میں اگر کسی وقت غایت پسند خاطر نہ رہیگی ایتلاف اسی وقت فنا ہو جائیگا۔ مخالف حالت میں ہم بعض اوقات عمل کو الٹ دیتے ہیں اور مادی آلات سے بھی کچھ محبت کرنے لگتے ہیں جو عموماً ہمدردی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر احساس فطری طور پر پیدا ہوتا ہے اور جب ہم کو اپنے ہم جنسوں سے سابقہ ہوتا ہے تو اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ ایسی حالتوں میں مجموعی احساس کا ایتلاف کی ظاہری غایت کی خواہش سے صحیح تناسب ختم ہو جاتا ہے۔ انسان اس مدرسہ سے محبت کرتا ہے، جس میں اس نے تعلیم پائی ہے، اور اس ذیل میں وہ اس کا مطلق خیال نہیں کرتا کہ ادارۂ تعلیمی کی حیثیت سے یہ کیا حیثیت رکھتا ہے۔ ہم ایک جماعت سے اسطرح محبت کرنے لگتے ہیں گویا یہ ایک حقیقی شخص ہے۔ جماعت یا مملکت کے لئے ضمیر مونث لائی جاتی ہے۔ اور جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جماعت کے اندر روح نہیں ہوتی، تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک نئی حقیقت منکشف ہو گئی ہو۔ ایتلاف کی ظاہری غایت اکثر ہمارے لئے اس کی قیمت کا سب سے کم جزو ہوتی ہے۔ درحقیقت ہم اس سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے بعض جذبات کے پیدا کرنے اور اپنے ہمجنسوں کی صحبت سے لطف اندوز ہونے کے لئے مواقع بہم پہنچاتی ہے، اور اگر ہم اس کو محض اس لذت کے حصول کا ذریعہ خیال کریں جس کے بہانہ سے یہ قائم ہوتی ہے تو یہ نہایت ہی کافی توجیہ ہوگی۔

۲۰۔ اس طرح جماعتی عطوفت جو ترقی کرتی ہے، وہ زیادہ پیچیدہ اور اس کی ان جماعتوں میں جن کے بغیر ہم اپنے کسی شعوری ارادے کے

رکن بنجاتے ہیں کمتر قابل تحلیل ہوتی ہے۔ جب ہماری بچپن سے کسی ایک مملکت یا کلب کے اراکین کی حیثیت سے پرورش ہوتی ہے، یا جب سن شعور سے پہلے ہم کسی معاشرہ کے رکن بن چکتے ہیں تو ہمارے جذبات اسقدر جماعت کے جذبات سے وابستہ ہوجاتے ہیں کہ ہم کوئی ایسی خاص غایت متعین نہیں کرسکتے جس کا کوئی محرک غالب دستیاب ہوسکے۔ مثلاً حب وطن کی عطوفت ایسی ہے، جس کی تحلیل نہیں ہوسکتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک معاشری فریضہ کو انجام دیتی ہے۔ بعض ارباب فکر کے نزدیک یہ صرف اس لئے مفید ہوتی ہے، کہ اپنے اراکین کو تشدد سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس مفروضہ کی رو سے بھی اس کے مطابق عطوفت پیچیدہ ہوگی۔ کیونکہ حفاظت کی خواہش سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ہم ان جبلتوں میں سے کسی ایک کی تشفی دینے کی خواہش رکھتے ہیں جو ہم کو ممکن ہے، خطرے میں مبتلا کردے۔ مگر محض حفاظت کی خواہش اس جذبہ کے لئے ناکافی توجیہ ہوگی، جو انسان میں اس کے وطن کے خیال سے پیدا ہوتا ہے، جس میں اس سے بہت زیادہ پیچیدگی ہوتی ہے، اور یہ ایسی جبلت معلوم ہوتی ہے جس سے اس کی فطرت کے کم و بیش ہر حصہ کو تعلق ہوتا ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو کہ اگر حفاظت کی ضرورت باقی نہ رہے تو جبلت فنا ہوجائے۔ مگر بہرحال اس کے اندر ایک مستقل زندگی ہوتی ہے، جس کی شرائط و نوعیت کا انکشاف نہایت ہی دقیق نفسیاتی و تاریخی تحقیق سے ہوسکتا ہے۔ دوسرے سرے پر عموماً حرفتی ایتلافات ہوتے ہیں جو بہ حیثیت مجموعی بہت ہی کم جماعتی عطوفت پیدا کرتے ہیں۔ حقیقی تعاون جو حرفتی کل پرزوں کے مابین فی الواقع موجود ہوتا ہے، وہ کل جماعت کی نسبت بہت ہی کم کسی خاص عطوفت کو پیدا کرتا ہے۔ غایت ہمیشہ ممیز رہتی ہے۔ مثلاً بینک اس شہری کا نہایت اہم حصہ ہے، جس سے ایک جماعت حرفتی کاروبار میں دوسری کے ساتھ اتحاد عمل کرسکتی ہے۔ لیکن اگرچہ بینک کا فائدہ اس کی بقا کا سبب ہے، لیکن بینکر اور اس کے گاہک دونوں اپنے کاروبار کو اپنے ہمسایہ کی بھلائی کی

کسی شعوری خواہش کے لئے نہیں کرتے۔ نتائج کے لئے ہر شخص اپنے آپ کو اپنی حد تک محدود رکھتا ہے۔ اس کی نیت صرف دولت کا باقی رکھنا اور اس کا حاصل کرنا ہوتی ہے۔ اس میں وہ ہمسایوں کے لئے بھی مفید ہو جاتا ہے، جو اسی غرض کے لئے سرگرم کار ہوتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ اس نتیجہ کا خیال کرتا ہے، اور نہ اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح جسطرح کہ کسان زمین کو صاف کرتے وقت ان مویشیوں کے منافع کا خیال نہیں کرتا، جن کو وہ پرورش کرنے والا ہے۔ بہر حال ان کی اغراض ایک حد تک اس کی اغراض کے مطابق ہوتی ہیں۔ مگر اس کے محرک کو ان کے احساسات کے ساتھ ہمدردی نہیں ہوتی۔

۲۱۔ مگر یہ فرق لازمی طور پر یا عموماً اس قسم کی بقائے عضو کی قوت کو متاثر نہیں کرتا۔ ایک متمدن قوم کی زندگی کے لئے ایک نہایت ہی عمدہ حرفتی نظام ضروری ہے، اور قوم کا ہر فرد اس کے قایم رکھنے سے دلچسپی رکھتا ہے اور اسطرح یہ باقی رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے کسی فرد کو بہ حیثیت مصنوعی جسد کسی بینک یا ریلوے کمپنی سے اتنی دلچسپی نہ ہو جس قدر دخانی انجن یا چھاپہ خانہ کی مشین سے ہے۔ یہ اگرچہ محض مشینیں ہیں مگر لازمی مشینیں ہیں۔ بہر حالت میں دوسرا نتیجہ بھی ظاہر ہے۔ ہر ایتلاف یعنی جس معیار سے بھی یہ متعلق ہو بعض نسبتۃً زیادہ عام جبلتوں کو ظاہر کرتا ہے، جو کل معاشری ترقی کے تابع ہوتی ہیں۔ اگر کوئی معاشری عضو کسی علحدہ جبلت سے مشروط ہو سکتا، اگر اس سے ایسے وسائل مہیا ہو سکتے، جس سے ہماری فطرت کی صرف کسی ایک خاص استعداد کی تشفی ہو سکتی، تو اس جبلت یا استعداد کا مطالعہ اس عضو کے مطالعہ کے مساوی ہوتا۔ بلکہ ایک کے یا دوسرے کے مطالعہ کو ایک ہی مظہر کے داخلی اور خارجی یا موضوعی و معروضی نظریئے کہا جاتا۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً کلیسا مذہبی جبلت کے تابع ہے جیسا کہ اس کے نام سے مترشح ہوتا ہے۔ اس کی ترقی و تنزل سے اس میں ترقی و تنزل واقع ہوگا مگر مذہبی جبلت عواطف کے نہایت ہی پیچیدہ مجموعہ کا نام ہے جن کے مذہبی نظام

کے علاوہ اور مظاہر بھی ہیں، ان سے وسیع تر حالات کے تابع ہے جن کے محض مذہبی ہونے کی حیثیت سے تابع ہوتا۔ ایک ملک کا مذہب اور چیزوں کے ساتھ فکر اور فلسفی وحکمی تعقلات کے نشو ونما پر مبنی ہے، جو ہزارہا طرح سے ان اعتقادات پر ردعمل کرتے ہیں، جن کو ہم مذہبی کہتے ہیں، اور ان اعمال پر بھی جن کے یہ اعتقادات کا باعث ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے مملکت کا مدار اپنے اراکین کی وفاداری پر ہوتا ہے مگر جس عطوفت کو ہم وفاداری کہتے ہیں وہ معاشری ترقی کی اور بہت سی اشکال میں مخلوط ملتی ہے۔ اس کا مذہبی اعتقادات سے نہایت ہی قریبی تعلق ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مذہب کے تنزل سے اس سیاسی نظام میں بھی تنزل واقع ہو جائے جو اس کے تقدس میں شریک تھا۔ ہر سیاسی تغیر کا مذہبی ردعمل ہوتا ہے اور دوسری جہت میں سیاسی معاہد کی ترقی وتنزل کا حرفتی نظام کے تغیرات سے نہایت ہی قریبی تعلق ہے پیچیدہ حرفتی مشنیری کے وجود سے لازماً باہمی اعتماد ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اس وقت تک نہ ہوسکتا اگر لوگ اپنی قسمتوں کو اپنے ہمسایوں کے سونپنے کے لئے تیار نہ ہوتے، اور مختلف طور پر ان کے تعاون پر بھروسہ نہ کرلتے۔ یہ ایک سیاسی نظام کو ظاہر کرتا ہے، جس میں امن قایم رہیگا اور معاہدوں کی پابندی کرائی جائیگی۔ علاوہ بریں ایک ملک کی حرفتی حالت اور سیاسی ومذہبی صورت حال میں نہایت قریبی تعلق ہے کیونکہ ملک میں عوام کی خوشحالی یا بدحالی ان تعلقات پر براہ راست اور نہایت اہم اثر رکھتی ہے، جو ان کے اپنے حکام اور معلموں سے ہوتے ہیں۔ لہذا مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی خاص عضو کا وجود ایک عضویہ کے وجود کو ظاہر کرتا ہے، جس کے اور اعضا بھی ہوتے ہیں جن سے وہ متضائف افعال انجام دیتا ہے۔ لہذا یہ ایک خاص جبلت کے وجود ہی کو ظاہر نہیں کرتا، جس کی بنا پر اس کو زندگی حاصل ہوتی ہے، بلکہ نسبتہً عام جبلتوں کے وجود کو بھی ظاہر کرتا ہے جن کے ساتھ اس کو ایسا تعلق ہوتا ہے، جیسا کسی خاص مظہر کو عام عطوفت سے

ہوتا ہے"۔

۴۲۔اب ہم ان نتائج کا ایک لمحہ کے لئے اس امر کو پیش نظر رکھکر پھر اعادہ کئے لیتے ہیں کہ ان کا ہمارے مسئلہ سے خاص کیا تعلق ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی دی ہوئی معاشری حالت کے مختلف خواص کو عمومیت کے تین تدریجی منازل کے مطابق قرار دیا جاسکتا ہے۔کیونکہ اول تو وہ خواص ہیں جو ایک معاشرۃ سے اس حد تک تعلق رکھتے ہیں، جس حد تک یہ انسانوں پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی ایسے انسانوں پر، جو اس طرح منظم رہتے ہیں، جس طرح کہ لوگ اب رہتے ہیں یا (چونکہ ہم نے یہ فرض کرلیا ہے، کہ اس کو ایک غیر متغیر عنصر قرار دیا جاسکتا ہے) ایسے خواص پر مشتمل ہوتی ہے جو کل معاشرتوں میں اس وقت سے پائے جاتے ہیں جب سے ایک بیّن اخلاقی نظام عالم وجود میں آیا ہے۔ دوسرے ہم معاشرۃ کے خواص پر اس کی کسی خاص منزل میں غور کرسکتے ہیں (اور اس میں شک نہیں کہ میں عموماً موجودہ زمانہ کے مہذب انسان کا ذکر کروں گا) جس حد تک کہ یہ خواص اِن اولیں جبلتوں پر مبنی ہیں، جنیں معاشری ترقی و توارث سے اس قدر اصلاح ہوجاتی ہے کہ یہ درحقیقت نئی جبلتیں بنجاتی ہیں۔ یہ جبلتیں اس نوبت پر کل معاشرتوں اور اس قسم کی معاشرتوں کے کل افراد میں ہونی چاہئیں۔ اب ان کے معاشرۃ سے خاص تعلقات جیسے بھی ہوں۔ تیسرے ایسے خواص ہیں جو معاشرۃ میں اس کے منظم ہونے کی بنا پر ہوتے ہیں، اور جو نسبتہً عام جبلتوں کی اصلاح ہیں مگر جو ان جزئی اعضا کے مطابق ہوتے ہیں جن میں معاشرۃ منقسم ہے۔ چنانچہ ہم ایک جزئی مثال لیتے ہیں۔ ہم انسان پر اس حیثیت سے غور کرسکتے ہیں کہ یہ بعض ایسی جبلتیں لیکر پیدا ہوتا ہے، جن کی بنا پر وہ اپنے ہمسایوں کے ساتھ ہمدردی کرسکتا ہے۔ مفروضہ کی بنا پر یہ حیثیتیں وحشی اور متمدن دونوں حالتوں میں ہوسکتی ہیں۔ لیکن نسبتہً بلند مرتبہ پر یہ ایسی چیزوں کا باعث ہونگی جن کو استعدادوں اور جبلتوں کا ایک نیا مجموعہ کہا جاسکتا ہے۔ اور یہ اس عمل کی بدولت پیدا ہونگی جس کو اوپر بیان

کیا جا چکا ہے۔ وحشی سردار ایک متمدن مدبر میں بدل جاتا ہے۔ مگر پھر یہ بھی ہے کہ جو جبلتیں اس طرح ترقی کر جاتی ہیں، ان کی بنا پر وہ مختلف قسم کی سیاسی و مذہبی جماعتوں کا رکن بن سکتا ہے اور اس بنا پر وہ ان خاص حالات سے متاثر ہوتا ہے، جن کے اندر وہ پڑ جاتا ہے۔ اور پھر ان افعال و فرائض میں سے کسی ایک کے لئے زیادہ موزون ہوتا ہے، اور ان میں سے بھی مذہبی سیاسی یا حرفتی نظام کی کسی خاص شکل کے لئے زیادہ موزون ہو جاتا ہے اور ہر حالت میں جبلت کی نسبتہً زیادہ خاص صورت عام صورت کا نتیجہ ہوتی ہے یہ نہیں کہ یہ دو علٰحدہ علٰحدہ قوتیں ہوں جس میں سے ایک کے متعلق یہ لازمی طور پر خیال کیا جائیگا کہ دوسرے پر حکومت کرتی ہے بلکہ اس کے محض یہ معنی لئے جائیں، کہ جزئی بعض خاص حالات میں کلی کا مرقع ہوتا ہے اور لہذا کلی قاعدے کو جزئی حالت سے علٰحدہ کر کے بیان کرنا چاہیئے۔ نیز یہ کہ جن اسباب کے عام جبلت تابع ہے وہ ہمیشہ ان سے زیادہ عام ہونے چاہئیں جو جزوی مظہر کے اندر نظر آتے ہیں؟

۲۳۔ اس امتیاز کے اسباب شاید کافی طور پر ظاہر کئے جا چکے ہیں۔ ان کے اوپر جو میں زور دے رہا ہوں اس کی وجہ ایک اور امر پر غور کرنے سے واضح ہو جائیگی۔ کسی معطیہ معاشرۃ کے خواص کا براہ راست اس کے افراد کے خلقی خواص سے تعین کرنا ناممکن ہے۔ ہم کو اس کے خواص اور اسی طرح سے اس کے مختلف اعضاء کی خاص خصوصیات کی نسبت یہ خیال کرنا چاہیئے، کہ گویا یہ ایسے خواص ہیں جن کا تعین معاشرتی اتحاد سے ہوتا ہے۔ مگر ہم ان اعضاء کا تعین براہ راست فرد کے معاشرتی خواص سے نہیں کر سکتے، کیونکہ ظاہر ہے کہ آلات کی خاص ماحول کے اعتبار سے مختلف ساخت ہوتی ہے بہ الفاظ دیگر خاص سیاسی نظام کا وجود لازمی طور پر معاشرتی ترقی کی خاص منزل یا نوبت کے وجود کا پتہ دیتا ہے۔ مگر اس نتیجہ کو الٹ نہیں سکتے۔ ہر معاشرتی نوبت پر حالات کے اعتبار سے سیاسی نظام کی بہت سی اشکال ہو سکتی ہیں۔ ایک قسم کے حالات میں زیادہ مرکزیت ہوتی ہے، دوسری قسم

کے حالات میں کم مرکزیت ہوتی ہے۔ ممکن ہے ایک ملک میں عوام کا عنصر زیادہ نمایاں اور دوسرے میں امرا کا۔ اور معاشرتی ساخت کے اندر کسی اہم فرق کے بغیر ایسا ہو سکتا ہے۔ ایک سطحیہ نوبت پر سیاسی نظام کی مختلف اشکال ممکن ہو سکتی ہیں ان کا باہم ایک نوع کی مختلف اقسام کی حیثیت سے تعلق ہوتا ہے۔ ان میں ممکن ہے خفیف فرق ہو، مگر ہر ایک کے حالات کو بدلکر دوسرے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ بعض حالات میں سیاسی اعضا سے نسبتہً عمیق و پائدار خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض حالات میں حرفتی اعضا سے نسبتہً عمیق و پائدار خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے، وغیرہ اور پھر انکے ساتھ ہر جزئی اظہار میں مختلف تطابقات بھی ہو سکتے ہیں۔

۴۔ معاشرتی نسیج

۲۴۔ اس امتیاز کو ظاہر کرنے کے لئے میں (ایک واضح تمثیل سے کام لیکر) معاشرتی نسیج پر گفتگو کرنے کی جرائت کرونگا۔ یہ نسیج انسانوں کا بنا ہوا ہوتا ہے، جس طرح عضویات کا نسیج خلایا کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ ہر معاشرۃ اس قسم کے نسیج کی بنی ہوئی ہوتی ہے۔ معاشرتی نسیج اسی طرح معاشرتی ائتلافات سے علحدہ نہیں ہو سکتا، جس طرح عضویاتی نسیج زندہ حیوانات کے اعضا سے علحدہ نہیں ہو سکتا۔ یہ امتیاز ان چیزوں پر صادق نہیں آتا جو منفرد ن مظاہر کی طرح سے علحدہ ہو سکتی ہیں۔ نہ اس کا مقابلہ اس امتیاز سے کیا جا سکتا ہے جو ایک کوٹ اور اسی کپڑے کے مابین ہوتا ہے جس سے یہ بنا ہوتا ہے۔ کیونکہ غیر منتظم معاشرتی نسیج کا تو وجود ہی نہیں ہے، اور یہ اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنے اندر نئے خواص پیدا کر لیتا ہے اس طرح اگر تم چاہو تو اس امتیاز کو محض ایک منطقی تدبیر قرار دے سکتے ہو بایں ہمہ جن واقعات کی اس سے شرح کرنی مقصود ہے ان کا لحاظ کئے بغیر اس عمل کی کافی توجیہ ناممکن معلوم ہوتی ہے، جس پر ہم کو غور کرنا ہے۔

۲۵۔ یہ معاشرتی ارتقا کا عمل ہے۔ ہمارے مفروضہ کے مطابق معیاری عضویۂ حیات کی تمام شرائط کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر اس کے اندر حیات سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ انسانی معاشرۃ تک

اس اصول کے وسعت دیتے ہیں، جس کو انسان سے نیچے کی انواع کا اصول ارتقا کہتے ہیں، جو دشواری پیش آتی ہے، وہ وحدتوں کے متعین کرنے کی ہے۔ جب تک اس بات کا تصفیہ نہ ہو جائے اسوقت تک نہ تو نظریۂ ارتقا اچھی طرح سمجھ میں آسکتا ہے اور نہ اس کو اس صورت پر منطبق کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہر ایسا نظریہ اعمال کے دو مجموعے فرض کرتا ہے۔ ہر تغیر ایک تو عضوی کے اندر عضوی توازن کی از سر نو درستی چاہتا ہے، دوسرے خارجی دنیا سے جو اس کے تعلقات ہوتے ہیں ان کی بھی از سر نو درستی کا داعی ہوتا ہے۔ ان دونوں اعمال میں مسلسل مطابقت رہتی ہے۔ اور ہر ایک کو دوسرا منضبط کرتا ہے مگر ظاہر ہے کہ اگر ہم کو یہ معلوم نہ ہو کہ عمل کی وحدت یا اکائی کیا تھی تو ہم سخت پریشانی میں مبتلا ہو جائینگے۔ چونکہ یہ عمل ایسا ہے، جس میں بعض تغیرات ایک دوسرے کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی وجہ سے ایک کا دوسرے کے بغیر واقع ہونا ناممکنات کے فرض کرنے کے مساوی ہے، اس لیئے جہاں تک ہم سے ہو سکے عضوی بستگی کی حدود کو متعین کرنا لازمی ہے۔ ورنہ تو ہم اس لغویت میں مبتلا ہو جائینگے، جو ٹانگوں کے ارتقا پر باقی جسم کے مستلازم تغیرات کا لحاظ کیئے بغیر غور کرنے کے اندر پائی جاتی ہے۔

۲۶۔ اب یہ دشواری ارتقائیوں کے ان نظریات میں تو شاید ہی ظاہر ہوتی ہو، جن کو وہ ادنیٰ انواع پر استعمال کرتے ہیں۔ ہم یہ فرض کیئے لیتے ہیں کہ ایک عضوی (اب اس سے بحث نہیں کہ کس طرح ہوتا ہے) تغیر ایک نوع کے افراد میں ہوتا ہے، اور ان کی اولاد کو، یہ تغیر ورثہ میں ملتا ہے۔ اس طرح پر دو مقابلہ کرنے والی نوعیں عالم وجود میں آجاتی ہیں، جن میں سے ایک ممکن ہے دوسرے کو تباہ کر دے۔ یا جن میں سے ہر ایک دوسرے کو مشترکہ حلقہ کے اندر نقصان پہنچائے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا عمل انسانی تغیرات میں تو ہوتا ہے۔ ہر جگہ ہم دیکھتے ہیں، کہ مختلف قوموں میں مقابلہ ہو رہا ہے اور وحشی قبائل متمدن قبائل کی آمد پر صفحۂ ہستی سے محو ہوتے جاتے ہیں۔ بعض اقوام میں پھیلنے کی بہت قوت ہوتی ہے۔ اور بعض مقررہ حالتوں میں محدود رہتی ہیں

ہیں، اور رفتہ رفتہ معدوم ہو جاتی ہیں۔ جس حد تک انسانی ترقی فرد میں تغیر کو فرض کرتی ہے، ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ عمل واقعاً جاری ہے۔ ممکن ہے کہ سفید نسل کے آدمی آہستہ آہستہ وحشی نسل کے انسانوں کو معدوم کر رہے ہوں۔ میں یہ دریافت نہیں کرتا کہ آیا یہ واقعہ ہے یا نہیں کیونکہ میری غرض کے اعتبار سے تو یہ خارج از بحث ہے، ہم ان تغیرات پر غور کر رہے ہیں، جو اس قسم کی عضوی ترقیات کے بغیر واقع ہو رہے ہیں اس لیئے ہماری مراد عضوی ترقی کے وجود سے انکار نہیں ہے، بلکہ ہم صرف یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تغیرات اس قدر سست ہوتے ہیں، اور ان کا اثر اس قدر تدریجی ہوتا ہے کہ یہ ہمارے حلقہ کے اندر نہیں آتے۔ یہ ترقی جیسا کہ ہیئت والے کہتے ہیں، مستقل تغیر سے نہیں بلکہ وقفاتی تغیر سے تعلق رکھتی ہے۔ لہذا توجہ کو ان تغیرات تک محدود کر کے جو میرے محاورے کے بموجب معاشری عامل کے نتائج ہیں، اور جو انفرادی عضویئے کے ثبات کو فرض کرتے ہیں، ہمیں یہ دریافت کرنا ہے، کہ وحدت یا اکائی کیا ہے۔ اور یہاں اس نظریۂ تغیر کے لئے جو اوپر بیان ہو چکا ہے، کسی قدر اصلاح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔

۲۷۔ فرض کرو کہ ایک فرد اُس معنی میں جس کی اوپر وضاحت کر دی ہے ایک نئی جبلت یا استعداد اکتساب کرتا ہے۔ فرض کرو وہ ایک حکمی انکشاف کرتا ہے، جس سے اس کو فطری قوتوں پر ایک نئی قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ یا ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ معاشری مشینری کے اندر ایک تغیر پیدا ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اختلاف یعنی اضاعت توانائی کی جگہ دوستانہ تعاون لے لیتا ہے۔ جس معاشرۃ میں یہ ہوتا ہے، اس پر اس کا کیا اثر ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ایک اعتبار سے تو اس کا اثر ایسا ہوگا، جو عضوی تغیر کے بالکل مماثل ہوگا۔ ترقی یافتہ دانتوں کی طرح سے ترقی یافتہ توپخانہ اس گروہ کو جس کی یہ ملکیت ہے، اپنے حریفوں کے فنا کرنے یا ان کے مطیع و منقاد بنا لینے کے قابل بنائیگا۔ لیکن ایک اعتبار سے ایک بیّن فرق بھی ہے

کیونکہ ترقی یافتہ دانت صرف ان افراد کے ہوتے ہیں جن کے یہ نکلتے ہیں یا ان کی اولاد کے ہوتے ہیں، جس کو یہ ورثۃً ملتے ہیں لیکن ترقی یافتہ توپخانہ سے وہ بھی کام لے سکتے ہیں، جو اصل موجد کی معاشرۃ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح ایک کی ایجاد کل کی ایجاد کے مساوی ہے اگرچہ وہ قوانین جنکے مطابق یہ پھیلتی بہت ہی پیچیدہ ہونگے۔ ممکن ہے یہ کسی خاص قوم یا جماعت تک محدود رہے، یا ضروری ترقی کے بعد کل نسل میں پھیل جائے۔ فرد کی حالت کی تمثیل دریافت کرنے کے لیے ہم کو عضویہ کے ایک حصے میں، ایک مکثراتی تغیر کا خیال کرنا چاہیئے، جو کسی قسم کے جوش یا متعدی اثر سے کل نظام میں پھیل جاتا ہے نیز یہ بھی مختصراً بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تغیر عضوی تغیر کی طرح، متلازم تغیرات ایک پورے سلسلہ کا باعث ہوتا ہے، مثلاً جس طرح توپخانہ کی ایجاد سے یورپ کے معاشری وسیاسی نظام متاثر ہوا ہے، یا جس طرح زیادہ موثر دانتوں کا نشوونما حیوانی نسل کی تمام تر ساخت کو بدل سکتا ہے۔ اور اس سے اس امر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کم از کم بعض اغراض کے لئے، کل نسل یا اس نسل کو جو ایک خاص نوبت تک پہنچ چکی ہے، ایک منفرد عضویہ ہی نہیں بلکہ ایسا مسلسل عضوی نشوونما قرار دیا جائے جس کے اگر کسی حصہ میں کوئی تغیر رونما ہو تو وہ کل نظام میں پھیل جائے ؎

۲۸۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ عمل تنازع بقا کے عمل کو مرتفع نہیں کردیتا ایک ایجاد کے پھیلنے کی ایک حد تک یہ وجہ ہوتی ہے، کہ اس کے حصول سے ان لوگوں کو جو اس کو حاصل کرلیتے ہیں، ایک طرح کی برتری حاصل ہوجاتی ہے۔ جب ایک قوم کے پاس اوروں کے مقابلہ میں بڑی توپیں ہوتی ہیں، یا زیادہ طاقتور دخانی انجن ہوتے ہیں، تو اور قومیں بھی اپنے آپ کو سیاسی اور تجارتی مقابلہ میں باقی رکھنے کے لئے ویسے ہی بناتی ہیں۔ مگر اس میں یہ اہم فرق ہے کہ دوسری قوم ان کو بنا سکتی ہے۔ اگر بعض حیوانات کے بہتر قسم کے دانت نکل آتے ہیں، تو ان کے حریف

نئی دشواری کا مقابلہ کرنے کے لئے فوراً اپنے دانتوں کی اصلاح نہیں کر سکتے۔ لیکن جو لوگ ایک ہی معاشری حالت میں ہوتے ہیں وہ اختراعات کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور علاوہ بر ایں یہ عمل زیادہ تر براہ راست واقع ہوتا ہے۔ نیا انکشاف معاشری ریشوں میں اسی طرح سے پھیل جاتا ہے، جسطرح کسی سیال شے میں خمیر۔ اس کی نشر و اشاعت ہمیشہ تنازع بقا کے تابع رہتی ہے۔ جن اعتقادات سے لوگوں کو زیادہ قوت حاصل ہوتی ہے ان کے رواج پانیکا زیادہ موقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مضر اعتقادات جو اپنے معتقدین کی تباہی کو سہل کرتے ہیں ان کے فنا ہونے کا موقع ہوتا ہے۔ تاہم اس سے وہ بات ظاہر ہوتی ہے جس کو ہم اشاعت کی اہم شرط کہہ سکتے ہیں مگر اس سے نشر و اشاعت کا پوری قانون مرتب نہیں ہوتا۔ ایک نظریہ ایک شخص کے دماغ سے دوسرے شخص کے دماغ میں اس حد تک پھیلتا ہے جس حد تک ایک شخص دوسرے کو سمجھانے اور قائل کر دینے کے قابل ہوتا ہے۔ یہ ایک بلا واسطہ عمل ہے اب اس کی اصل نوعیت جو بھی کچھ ہو۔ اس کے علیحدہ قانون ہیں۔ جو اس عام شرط کی تہہ میں ہوتے ہیں جو رائے کے مختلف نظاموں کے آخر کار باقی رہنے کا موجب ہوتی ہے ؎

۲۹۔ بہر حال اس سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ باہمی افہام و تفہیم اور میل جول کی شرائط کا سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ جس حد تک نسل کا ایک حصہ دوسرے کے ساتھ پیوستہ و مربوط ہے اور ان اصلاحات و تغیرات کو براہِ راست اختیار کر سکتا ہے جو اور کہیں پیدا ہوں، اس حد تک نسل کو بعض اغراض کی بنا پر اکائی خیال کرنا چاہیئے۔ اگرچہ دیگر اغراض کی بنا پر یہ اب بھی باہم مقابلہ کرنے والے افراد کا ایک جم غفیر ہو۔ اگر ہم نسل کو مختلف آزاد گروہوں میں منقسم سمجھ سکتے (جو حالت ایک حد تک بعض وحشی قبائل میں مشاہدہ میں آتی ہے)، تو یہ مسئلہ سہل ہوتا۔ اس صورت میں اقوام میں ایسے معاند گروہوں کا سا تعلق ہوگا، جس میں سے ہر ایک کا وجود اپنے ہمسایوں کے خلاف جد و جہد باقی رکھنے سے

ہوتا ہے، اور نئے اختراعات یا اعتقادات اپنی حدود سے باہر نہ پھیل سکیں گے ہماری اغراض کے لئے تو معاشری عامل کی بنا پر جو تغیر رونما ہوگا، اس کی حالت وہی ہوگی، جو عضوی تغیر کی ہوگی۔ نئے ہتھیاروں کی ایجاد یا قوی تر دانتوں کا نکل آنے سے اس گروہ کو جس میں یہ ہو گا یکساں فائدہ ہوگا (اگر اس گروہ میں پھیل جائے) اور ہم گروہ کو اپنے استدلال میں ایک وحدت یا اکائی کہہ سکتے۔ بہرصورت وہی گروہ باقی رہینگے جو تنازع بقا یا کل خارجی حالات میں، جن میں ان کے معاند ہمسائے بھی داخل ہیں، سب سے زیادہ قوی ثابت ہونگے۔ سیاسی مملکتوں کو اس معنی میں معاشری وحدتیں خیال کرنا ناممکن ہے۔ یہ سچ ہے کہ نسل کا تنازع بقا (جو ایک عام انضباطی شرط ہوتی ہے) ممکن ہے کبھی کبھی اقوام میں خانہ جنگی کا موجب ہو جائے۔ ایک قوم اپنے ہمسائے کا قلع قمع کر کے باقی رہتی ہے۔ مگر دنیا کی کسی اوسط درجہ کی متمدن مملکت کا یہ حال نہیں ہے۔ ان میں جنگ نسبتہً ایک ذیلی مظہر ہوتا ہے۔ یہ واقعات کے ایک طویل سلسلہ کا جزو ہوتا ہے۔ جنگ سے اس امر کا تصفیہ ہوتا ہے کہ نسلوں کا اصطفاف کیوں کر ہو گا۔ یہ نہیں کہ کونسی نسل باقی رہے گی بعض اوقات اس سے اس امر کا تصفیہ ہوتا ہے، کہ مختلف گروہوں میں تجارتی تعلقات کس قسم کے ہونگے۔ ایک فتح کے معنی ایک سیاسی نظام کے معدوم ہو جانے کے ہیں اور اس کا عام طور پر یہ نتیجہ ہوتا ہے، کہ اب جو گروہ بنتا ہے اس کے اوصاف کا تعین فاتح گروہ سے بھی اس قدر ہوتا ہے جس قدر کہ مفتوح گروہ سے نسل کا قلع قمع نہیں ہوتا، بلکہ یہ ضم ہو جاتی ہے۔ تنازع بقا کے معنی اب بھی لازماً وہی ہیں کہ قوی کمزوروں کو فنا کر دیں۔ لہذا اس کا اظہار بین الاقوامی کشمکش سے نہیں ہوتا جس کو بعض نسبتہً سطحی تنظیمات کے تعین کا عام وسیلہ سمجھنا چاہئے۔ اگرچہ سچ اس تنظیم کا اس عام عمل پر بھی اثر ہوگا جس کا یہ ایک جزو ہے۔

۱۴۔ یہ اس بات کے بھی مطابق ہے جو اوپر کہی جا چکی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم مملکتوں کو وحدتیں قرار دیں، ان کی کشمکشوں کو تنازع بقا کا اظہار

قرار دے سکتے، تو نتیجہ یہ ہوتا، کہ اس کشمکش سے جو مسئلہ حل ہوتا وہ بعینہٖ یہ ہوتا کہ بہترین مملکت کی شکل کونسی ہے۔ میری یہ مراد نہیں ہے، کہ اس مفروضہ کے مطابق بھی اگر ایک گروہ کے اوصاف کو سیاسی نقطہ نظر سے بیان کیا جائے تو یہ اس کی خصوصیات کا کامل بیان ہوگا۔کیونکہ بہر حال دوسرے گروہوں سے اس کو جو تعلق ہے، وہ اس کے ان تعلقات کا جزو ہی ہوگا جو اس کے کل خارجی عالم سے ہیں، اور اس کی خود کو باقی رکھنے والی قوت بھی اس کی خوراک وغیرہ حاصل کرنے کی قوت پر مبنی ہوگی۔ لیکن فوجی قوت اس کی قابلیت کار کا ہمیشہ معیار رہوگی۔ کیونکہ اس کی زندگی ہر آن فوجی قابلیت کی شرط کے پوری کرنے کی قوت پر مبنی ہوگی۔ تنازع بقا میں اپنے آپ کو باقی رکھنے کی قابلیت اس کی مرکزی استعداد ہوگی، جس کے گرد اور تمام قوتیں جمع ہو جائینگی۔ مگر ظاہر ہے اس سے بالکل ناکافی نتیجہ مرتب ہوگا۔ کیونکہ بہترین قسم کے لشکر کی طرح سے بہترین قسم کی مملکت بھی معاشری ترقی کی نسبت سے بہترین ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح بہترین قسم کی ٹانگ اس عضویہ کی نسبت سے بہترین ہوتی ہے جس میں یہ شامل ہوتی ہے۔ اور اس طرح سے خارجی دباؤ اس میں شک نہیں کہ ہمیشہ ایک شرط ہوتی ہے مگر یہ بہت سی شرطوں میں سے ایک ہوتی ہے۔ اس صورت کو پوری طرح سے بیان کرنے کے لئے، ہم کو بہت سے اسی قدر اہم خواص کا جاننا ضروری ہے، جو براہ راست بالکل ہی مختلف حالات پر مبنی ہونگے۔ مثلاً ایک مملکت اس وقت بھی ترقی کر سکتی ہے جب خارجی دباؤ بہت کم ہو یا ہو ہی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی دستور میں خارجی مملکتوں کے تعلقات کی بنا پر بہت کچھ اصلاح ہوتی تھے۔ لیکن اگر ایک مدت کے لئے خارجی دنیا کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات منقطع ہو جاتے، تو انگریزی قوم پھر بھی ترقی کرتی مگر یہ ترقی مختلف حالات کی بنا پر مختلف ہوتی۔ اس صورت میں جن شرائط سے ان کی تنظیم کا تعین ہوتا وہ اب بھی نہایت ہی اہم ہیں اور جب تنظیم خارجی تعلقات سے منضبط و متاثر ہوتی ہے اسوقت

ان کا لحاظ ضروری ہوتا ہے۔ لہذا اگرچہ ایک خاصے واضح نتیجہ پر زور دینا کچھ فضول سا معلوم ہوتا ہے، اگر ہم نام نہاد معاشری عضویئے کو مملکتوں کی مطابق کہیں اور ان کو اپنے حساب میں اکائیاں قرار دیں اور یہ خیال کریں کہ خاص تغیرات کا تعین براہ راست باہمی مقابلہ کے اثر سے ہوا ہے تو ہم بہت گڑبڑ میں مبتلا ہو جائینگے؛

۳۱ پس ہم کہہ سکتے ہیں نسل سے معاشری عضویئے یا معاشری نسیج بنجاتے ہیں۔ آخری ترکیب کو میں ترجیح دیتا ہوں اور اس کی یہ وجہ ہے، کہ یہ ایک مختلف قسم کی وحدت کو ظاہر کرتی ہے۔ لفظ عضویہ کے استعمال سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ کل جسم ایک مشترک غایت کے حصول کے لئے اپنی قوت صرف کر سکتا ہے، جس طرح سے ہم دتھوڑے تغیر کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ کل قوم ملکر ایک جنگ جاری رکھ سکتی ہے۔ یا ایک معاشرۃ ملکر ایک مکان تعمیر کر سکتی ہے۔ اس معنی میں ہم نام نہاد عضویئے سے وحدت منسوب نہیں کر سکتے۔ یہ مسلسل ہوتا ہے مگر اس میں یہ وحدت نہیں ہوتی۔ اس کی حدود داخلی ساخت سے نہیں بلکہ خارجی حالات سے متعین ہوتی ہیں۔ لہذا یہ عضویہ کی اعلیٰ قسم کے مطابق نہیں ہے، جو ایک ایسا جسمہ قائم کرتا ہے جو اپنے مشابہ باقی اجساد سے علٰحدہ ہوتا ہے۔ بلکہ اس کو ایک ادنیٰ درجہ کے عضویئے کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے، جو باہم مربوط حصوں پر مشتمل ہے، جو ایک دوسرے سے علٰحدہ پھیلے ہوے ہیں، مگر خارجی شرائط کے تابع ہیں اور متحدہ نشو ونما کی نہیں بلکہ غیر محدود استداد کی قابلیت رکھتے ہیں۔ جو وحدت ہم اس سے منسوب کرتے ہیں وہ اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ ہر شخص اپنے ہمسایوں کے تابع ہوتا ہے اور اس وجہ سے ہر تغیر جو ایک حصے میں ہوتا ہے، وہ براہ راست دوسرے حصوں میں پھیل سکتا ہے۔ نام نہاد اعضار نسلوں کی خاص ترکیب کے مطابق ہوتے ہیں، جس کی ہیئت کا تعین ان خاص حالات سے ہوتا ہے جن میں کہ یہ ہوتا ہے یعنی جس مقام میں کہ سکونت پذیر ہوتا ہے اس کا طبیعی جغرافیہ

وغیرہ جو اس کو اس قدر علیحدہ علیحدہ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کرتے کہ سے اس کا تسلسل ضائع ہو جائے۔ اعضا جن کو ہم حالتیں کہتے ہیں وہ سب سے نمایاں اور ممیز خطوط امتیاز کے مطابق ہوتے ہیں مختلف مملکتوں کے افراد کے تعلقات محض مخالفت وعناد ہی کے نہیں ہوتے بلکہ براہ راست ہمدردی واتحاد کے بھی ہوتے ہیں ؛

۳۲۔ اب اگر ہم یہ دریافت کریں کہ تنازع بقا کا اظہار کیونکر ہوگا، تو جواب ان ملحوظات کی بنا پر دیا جا سکتا ہے جو اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ اول تو کم وبیش واضح طور پر نسل کے مختلف حصوں میں مسلسل ایک مقابلہ ہوتا رہتا ہے جو ممکن ہے مختلف اقوام کی کشمکش کے مطابق ہو، اور ممکن ہے نہ ہو۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے خود کو ایک محدود رقبہ کے اندر محدود کریں، جو بالکل ہی ایک نسل سے آباد ہو، جس کے معنی یہ ہیں کہ خاص قسم کے معاشرتی ریشے ہونگے تو اس حالت میں وہ مقابلہ ہوگا جس کو سیلتھسی مقابلہ کہتے ہیں۔ اگر نسل کی استعدادیں اور سیرت موجود ہو تو آبادی کی ایک خاص مقدار کی گنجائش ہوتی ہے۔ یہ ایک لچکدار جسم کے مشابہ ہے جو مقررہ حدود کے اندر دبا رہتا ہے جس حد تک کہ یہ دولت جمع کرتی یا نئی استعدادیں حاصل کرتی ہے تو آبادی کے بڑھنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ اگر اس کے برعکس یہ فرض کریں کہ اس کی حسیت ترقی کرتی ہے یا یہ سوا اعلیٰ قسم کے زندگی کی اور کسی طرح کی زندگی گوارا ہی نہیں کرتی۔ تو تھوڑی آبادی کی گنجائش ہوگی۔ اور شاید میں یہ بھی اضافہ کر سکتا ہوں کہ (اگرچہ میں یہاں اس امر کی اہمیت پر گفتگو نہیں کر سکتا) کہ بعض اوقات اس کے مخالف اصول بھی صحیح ہوتے ہیں۔ ایک خاص رقبہ میں آبادی کی زیادتی مفید ہوتی ہے، جس حد تک کہ اس سے عمدہ نظام کے قائم ہونے میں سہولت ہوتی ہے۔ کسی خاص مقام میں ممکن ہے ایک ہزار کے مقابلہ میں دس لاکھ زیادہ اچھی طرح سے رہ سکتے ہوں کیونکہ ان میں تقسیم عمل بہتر طریق پر ہو سکتی ہو، اور کسی اہم غرض کے لئے زیادہ مزدور لگا سکتے ہوں۔ تاہم مسئلہ

کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو۔ مگر معطیات متعین ہیں۔ معمولاً ایک خاص کمیت وکیفیت کے معاشرتی نسیج میں توازن قائم کرنے کا سوال ہوتا ہے یعنی انسانوں کی خاص قسم اور خاص تعداد میں توازن قائم رکھنے کا سوال ہوتا جو خاص استعدادیں رکھتے ہیں، جن میں مقررہ خارجی حالات میں منتظم گروہ قائم کرلنے کی یہ قوت اہم ترین قوتوں میں سے ہوتی ہے۔

۳۴۔ جب ہم مفروضہ کو اصل نسل کی نمائندگی کے لئے وسعت دیتے ہیں، جب ہم اس کے مختلف رقبوں میں پھیلاؤ اور مختلف نسلوں کے ساتھ مقابلے کے امکان کو فرض کرتے ہیں تو حالات کی پیچیدگی بڑھ جاتی ہے۔ جب ہم صرف نسلوں کے مقابلہ (جس سے کہ ہم کو یہاں تعلق ہے) پر غور کرتے ہیں، تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس مسئلہ کی مختلف اشکال ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ مقابلہ کرنے والی نسلیں معاشرتی ارتقا کے مختلف مدارج میں ہیں، یا مختلف نسیج کی بنی ہوئی ہیں، تو مقابلہ کا نتیجہ ایک فریق کی فنا ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ کمزور نسل طاقتور حریفوں کی آمد پر فنا ہو جائے جس طرح آسٹریلیا اور امریکہ کے وحشی قبائل فنا ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر اور کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کی فنا کے لئے براہ راست قتل ہی ضروری نہیں ہے، ممکن ہے محدود حلقہ میں مقید رہ کر اس کا گویا دم گھٹ کر رہ جائے۔ اور پھیلنے کی قوت کے فنا ہونے سے جو توانائی میں کمی واقع ہوتی ہے وہ رفتہ رفتہ اس کو فنا کردے۔ مگر یہ بھی ہوتا ہے کہ کمزور نسلیں طاقتوروں کے تابع ہو جاتی ہیں، بعض اوقات تو غلام ہو جاتی ہیں، اور بعض اوقات صحیح معنی میں غلام تو نہیں ہوتیں۔ مگر ان کی مطیع ہو جاتی ہیں۔ یا ان کے مابین اختلاط ہو جاتا ہے؛ اور ایسا اس حالت میں ہوتا ہے جب مدارج تمدن کے اعتبار سے یہ تقریباً مساوی ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ داخلی استعدادیں تقریباً یکساں ہیں، اور اکتسابی استعدادوں میں بھی کچھ بہت زیادہ فرق نہیں ہے، اس لئے یہ نسل اپنے ہمسایوں کے مقابلے کے زور سے ان کی قابلیتیں حاصل کرے گی اور اسکے

فنا ہوئے بغیر ہی توازن قائم ہو جائیگا۔ حالات کا تنوع غیر محدود ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ بھی ہزاروں طرح سے متغیر ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمارے لئے ایک اہم واقعہ کی طرف توجہ کرنی کافی ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ اس عمل کے متعلق کسی قسم کی قابل فہم شرح کرنے کے لئے، ہم اپنے ذہن میں وہ امتیاز رکھنے پر مجبور ہیں، جو ان اساسی خواص (جن کی وجہ سے ایک نسل کسی خاص معاشرتی نسیج سے متعلق ہوتی ہے) اور ان سطحی و عارضی خواص میں کیا گیا ہے جو کسی خاص نظام سے متصور ہوتے ہیں۔ جہاں کہیں نسل کے دو حصوں کے مابین باہمی کشمکش ہوتی ہے تو اولاً ہم کو اس امر پر غور کرنا پڑتا ہے کہ کس حد تک یہ ایک ہی معاشرتی نسیج کے ہیں یا مختلف معاشرتی نسیج سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اسی پر انحصار ہوگا، کہ اس کشمکش کا نتیجہ انعدام ہوگا یا امتزاج اور دوسرے یہ کہ ممکن ہے کہ کشمکش کا نتیجہ کسی خاص حالت میں مختلف اسباب پر مبنی ہو، جن میں مقابلہ کرنے والے معاشرتوں کے خاص نظام کو تو ضرور دخل ہوگا۔ اسی طرح سے ایک قوم جو اپنے اندرونی اوصاف میں ادنیٰ درجہ پر ہو ممکن ہے اپنی کثرت تعداد یا جغرافیائی حیثیت کی وجہ سے اپنے سے اعلیٰ اقوام کو فنا کردے۔ یا حرفتی نظام سے اس امر کا تعین ہو کہ آیا کوئی خاص گروہ اپنے ہمسایوں میں ضم ہو جائیگا یا ایک علیحدہ اکائی کی صورت میں رہیگا۔ ہر حالت میں ہم کسی خاص عضو کی خوبیوں کا ذکر اس کے نسیج کے اوصاف کے ظاہر یا مضمر حوالہ سے ہو سکتا ہے ایک قوم کی فوجی طاقت محض اس واقعہ پر مبنی ہوتی ہے کہ اس کے پاس بڑے لشکر ہیں بلکہ اس پر مبنی ہوتی ہے کہ اس میں ایسے اوصاف ہیں جن کی وجہ یہ بڑے لشکروں کو جمع کرلیتی اور ان میں نظام قائم کر سکتی ہے۔ اس طرح سے اس کی فوجی قوت ہمیشہ اندرونی اور عام اوصاف کی نسبت سے ہوتی ہے۔ ثانیاً ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اگرچہ جزئی حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ کم درجہ کے متمدن لوگ زیادہ متمدن اقوام کو مغلوب کرلیتے ہیں، اور اعلیٰ داخلی اوصاف والی پر ادنیٰ اوصاف والی غالب آجاتی ہے۔ مگر اوسط میں آکر یہ عارضی اور جزئی کامیابیاں خارج

ہو جاتی ہیں۔ اور عام رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہی اقوام غالب آتی ہیں جن کا داخلی نسیج سب سے قوی ہوتا ہے۔

۳۴۔ اب ہم مختلف مدارج ترقی میں اقوام کے مقابلہ کو نظر انداز کرتے ہیں۔ اور یہ دیکھتے ہیں کہ آیا یہ اصول اس حالت میں بھی صحیح ثابت ہوتے ہیں جہاں ہم نسیج میں کامل یکسانی اور تسلسل فرض کرتے ہیں۔ یہاں بھی ہم کو عضو اور نسیج کے مابین امتیاز کرنا ہوگا۔ کیونکہ بہر حال ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ کسی نہ کسی قسم کا ارتقا ہے اور واقع ہو رہا ہے۔ اکثر کیا بلکہ تمام اقوام کا تعدادی تناسب تقریباً غیر متغیر رہتا ہے۔ مگر ہر حالت میں جہاں اخلاق کا وجود ہے ہم کو یہ فرض کرنا چاہیئے کہ اس قسم کا ارتقا فرد کے عضوی تغیرات سے علٰحدہ (گذشتہ زمانہ میں ہوا ہوگا یا آئندہ ہو سکتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اس قسم کے ارتقا کی حدود ہوں۔ ممکن ہے ایسا کوئی زمانہ ہو اگرچہ بہت سے وجوہ ہیں جن کی بنا پر یہ بہت دور معلوم ہوتا ہے) جس میں ہر شے مقررہ سامان سے بنی ہو اور جس میں آئندہ ترقی صرف عضوی تغیر کے مفروضہ پر ممکن ہو۔ بہر حال درجہ ارتقا جو کچھ بھی ہو ، ارتقا کی رفتار جیسی بھی ہو ، جو تغیرات ہو چکے ہیں یا ہو رہے ہیں ، وہ صرف ان جبلتوں اور استعدادوں کی وجہ سے ممکن ہیں ، جو ہم کو اپنے آبا و اجداد سے میراث میں ملی ہیں جن کو ہم نئی اغراض پر استعمال کر سکتے ہیں۔ عقلی ترقی کا صرف اس وقت تک تصور ہو سکتا ہے جب تک کہ ہم اس علم کو اکتساب کر سکتے ہیں جو اب تک منضبط ہو چکا ہے ، اور پھر اس کو تازہ حلقوں میں وسعت دیتے ہیں۔ اس عمل کی حدود متعین کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے ، خصوصاً جب ہم عقلی حلقہ میں تقسیم عمل کا لحاظ کرتے ہیں ، جو معاشرتی عامل کی وجہ سے ممکن ہو گیا ہے۔ پھر یہ کہ ہر حالتیں نسل کو بہ حیثیت مجموعی فطرت کے عام نظام میں اپنا توازن قائم رکھنا پڑتا ہے ، اور اس خاص تنظیم پر جو نسل کی حکومت کے باقی رکھنے اور اس کے وسعت دینے کے لئے لازمی شرط ہوتی ہے ، ان خواص کی نسبت سے غور کرنا چاہیئے جو نسل کا جزو بن چکے ہیں کسی خاص عضو کی قابلیت کا اندازہ اس کے عضوی خواص سے

ہونا چاہیئے، جو سابقہ ارتقا کا نتیجہ ہیں اگرچہ کسی خاص زمانہ میں ان پر جمود طاری ہو۔ تغیر کے قوانین کا تعین کرنے کے لئے جس میں وہ حالت بھی داخل ہے جس میں توازن میں کوئی تغیر نہیں ہوتا بلکہ یہ محض باقی رہتا ہے، ہم کو ہمیشہ ان داخلی اوصاف اور ان کے عمل کی نسبتہً خاص صورتوں میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ یہ ایک منطقی ضرورت ہے، اب یہ ان مظاہر کے جو فی الواقع علٰحدہ ہو سکتے ہیں جس معنی میں بھی مطابق ہو۔

۳۵۔ ایک اہم سوال باقی ہے، جس پر کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ وہ خصوصیات کونسی ہیں، جن کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، دو قومیں ایک معاشری نسیج کی ہیں یا نہیں ہیں۔ یہ سوال ایسا ہے کہ جس کا اسی طرح سے کوئی قطعی جواب نہیں دیا جا سکتا، جس طرح سے کہ اس سوال کا کہ انفرادی فروق یا فروق انواع میں سے مخصوص فروق کونسے ہیں۔ یہ سوال واقعہ سے متعلق ہے، اور واقعات کے غیر محسوس مدارج ہوتے ہیں۔ ہم معیار کے طور پر مختلف اقوام کی ایک دوسرے میں ملجانے کی قابلیت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ افراد کے نظام کو اس وقت بالکل یکساں کہیں گے، جب ایک کسی فرد کو بالکل سہولت کے ساتھ ایک سے علٰحدہ کر کے دوسرے میں رکھ سکتے ہوں۔ یہی جانچ معاشری عضویہ پر بھی کام دیگی۔ امریکہ میں بڑے پیمانہ پر جو تجربات کئے گئے ہیں، ان سے اسکی بہت مثالیں ملجائینگی۔ جب براعظم یورپ کے ہر حصہ کے لوگ ایک ہی جگہ جمع ہوتے ہیں، تو وہ بہت جلد اس طرح مل جل جاتے ہیں کہ ہر قسم کا امتیاز اٹھ جاتا ہے۔ کچھ عرصے کے لئے اس قسم کا فرق رہتا ہے، جیسا کہ جدید السنہ کا ہے، جس کو عارضی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے مطابق کوئی اصلی معاشری فرق نہیں ہوتا۔ یہ بھی بہت جلد رفع ہو سکتے ہیں۔ اور ہر قوم نہایت آسانی کے ساتھ سیاسی اور دیگر نظامات کو قبول کر لیتی ہے جو اس کو موجودہ عضویہ میں رائج ملتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض ایسی اقوام میں یہ عمل نہایت سست ہوتا ہے، جو زیادہ اساسی امتیازات سے علٰحدہ ہیں۔ حبشی

اور چینی بجائے اس کے کہ اپنی علحدہ شخصیت کو ضائع کر دیں اور آبادی سے علحدہ رہتے ہیں۔ ایسی حالتوں میں یہ فرض کر سکتے ہیں کہ نسیج کا فرق ہے۔ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ جب تک کوئی ایسا عضوی فرق نہیں ہوتا جس کی بنا پر امتزاج ناممکن ہو جائے اس وقت تک ممکن ہے، اکتسابی جبلتوں کو رفتہ رفتہ ایک آبادی اختیار کر لے اور اس طرح اپنے ہمسایوں میں مل جل جائے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو ایک قسم کا نسیج فنا ہو جائیگا یا ایک تیسرا نسیج عالم وجود میں آجائیگا۔ جو دونوں سے علحدہ ہوگا۔

۵۔ خاندان ۳۶۔ یہ ایسا سوال ہے کہ جس کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ایک بات بتا دینی ضروری ہے، جس سے اس مسئلہ کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ میں نے مملکت کلیسا اور حرفتی اجساد کے متعلق اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ مختلف قسم کے معاشری اعضا ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نہایت ہی نمایاں حالتیں ہیں اور معاشری نظریہ کے لئے نہایت ہی اہم ہیں۔ لیکن اجتماع کی ایک اور بھی شکل یعنی خاندان جس کے متعلق اکثر اس طرح پر گفتگو کی جاتی ہے گویا یہ ایک اور مستقل گروہ ہو۔ اس قسم کا طرز گفتگو اگرچہ بعض اغراض کے لئے جائز ہو، مگر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت بڑے غلط کا موجب ہے اور جب تک ہم کو اصلی فروق کا امتیاز نہ ہو میں نہیں کہہ سکتا، کہ ہم کو نظریہ کے مفہوم کا واضح تعقل ہو سکتا ہے۔

۳۷۔ اس میں شک نہیں کہ خاندان اور دوسرے قسم کے اجتماعات میں جو امتیازات ہیں، وہ اس قدر واضح ہیں کہ نظر انداز نہیں ہو سکتے کیونکہ اول تو ہم کو یہاں سادہ اور ابتدائی جبلت سے تعلق ہوتا ہے، جو بجائے اس کے کہ کسی معنی میں ان کا نتیجہ ہو اور تمام اجتماعات میں مفروض ہوتی ہے۔ جنسی اور والدینی جذبات یہی نہیں کہ انسانی معاشرۃ کے ہر نوبت پر موجود ہوتے ہیں، بلکہ کم از کم ان کے جراثیم تو ادنیٰ حیوانات کے اندر بھی ہونے لازمی ہیں۔ کسی مملکت سے وفاداری کی عطوفت اس میں شک نہیں ایک ماخوذ عطوفت ہے۔

بہت سی جبلتو شکال احساس کا نتیجہ ہے، جن میں سے ہر ایک اس خاص استعمال سے جدا، اپنے علحدہ قوانین رکھتی ہے۔ یہ کوئی علحدہ جبلت نہیں ہے، جس کا کوئی متعین مقصود ہو۔ اس کے برعکس خاندان ہماری فطرت کی اولین جبلتوں پر مبنی ہے، جو ہماری عضوی ساخت کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں۔ مرد و عورت یا ماں اور بچہ کی محبت ایسی ہے کہ نہ تو اس کی کسی اور جذبہ کے حوالہ سے توجیہہ ہوسکتی ہے، اور نہ ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سچ ہے کہ اور جبلتیں، بلکہ ہماری ہر جبلت اس مرکزی جبلت کے تحت آتی ہے، اور ابتدائی رابطہ کو قوی کرتی ہے۔ مگر یہ رابطہ کم و بیش ہر جبلت کی بنیاد ہے، اور ہر قسم کے معاشرۃ انسانی کا سب سے پہلا مفروض ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی توجیہہ اس طرح نہیں ہوسکتی کہ یہ اجتماع کی اور شکلوں کا نتیجہ ہے۔ نیز یہ کہ اجتماع ہی کا نہیں بلکہ اس کی شکل کا بھی تعین محدود حلقہ کے اندر فرد کی عضوی ساخت سے ہوتا ہے۔ مملکت یا کلیسا ایسا عضویہ ہے، جسکا غیر محدود نشو و نما ہوسکتا ہے۔ یہ جتنے چاہے افراد پر مشتمل ہوسکتا ہے کیونکہ اکائیوں کی نوعیت سے اس کی حدود متعین نہیں ہوتی بلکہ مختلف حالات سے ملکر اس کا تعین ہوتا ہے۔ انسان بادشاہ رعیت یا اور کسی معاشری گروہ کے فرد کی حیثیت سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اسکی ان حیثیتوں میں غیر محدود تغیر ہوسکتا ہے۔ مگر یہ دعویٰ شوہروں اور بیویوں ماؤں اور بچوں پر صادق نہیں آتا اس لئے اگرچہ خاندانی گروہ کی شکل اس قسم کے اہم امور میں متغیر ہوتی ہے، مگر نسبتاً پھر بھی غیر متغیر ہے۔ خاندانی اجتماع کی صورت سالہا سال سے ایک ہی طرح کی چلی آرہی ہے، اور بہت سی قوموں میں رائج ہے ایک نقطہ نظر سے اس سے یہ اہم امتیاز ظاہر ہوتا ہے کہ ایک خاص قسم کے معاشری نسیج کے ساتھ بہت سی اقسام کی حکومتیں ہوسکتی ہیں، جن میں بڑے یا چھوٹے اجتماع ہوں، شخصی حکومت ہو یا حکومت افراد ہو یا جمہوری حکومت ہو، مگر خاندان کے اجتماع کے متغیر ہونے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرۃ کی داخلی ساخت میں اس کے مطابق تغیر ہوگیا ہے، یا بہ الفاظ دیگر معاشری نسیج متغیر ہوگیا ہے

مثلاً ایسے معاشرۃ کا جس میں ایک عورت کے کئی شوہر جائز ہوں یا عورتوں کو جبراً پکڑ لیا جاتا ہو، وحدت فی الازدواج اور جنسی مساوات کی طرف آنا یقیناً نہایت ہی عظیم الشان معاشری ترقی ہے۔ اس لئے کم از کم حکمی نقطہ نظر سے خاندان کسی حالت میں بھی سیاسی نظام کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ان ابتدائی اسباب میں سے ایک سبب ہوتا ہے جو مملکت کی نوعیت کا تعین کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مملکت شادی کا قانون وضع کرسکتی ہے اور جو معاشرۃ سیاسی عضو کے ذریعہ سے عمل کرلے ممکن ہے اس میں اس کی بنا پر خاندانی اجتماع کی نوعیت میں تغیر واقع ہوجائے۔ لیکن اگرچہ قانون خاندانی تعلق کے متعلق بعض اصولوں کو متعین کردیتا ہے جو ممکن ہے بہت اہم ہوں مگر یہ ایک محدود حلقہ سے باہر نہ تو یہ نئے اصول بنا سکتی ہے اور نہ ان کو متغیر کرسکتی ہے کیونکہ اول تو مملکت خود افراد کا مجموعہ ہوتی ہے جو خاندانوں میں مربوط ہوتے ہیں، اس لئے اس کا فعل ہر موجودہ عطوفت سے ہی متعین ہوگا، دوسرے یہ کہ قانون کا اثر ہمیشہ اس کے تابع ہونا چاہیے عصمت و پارسائی کسی قانون سے پیدا نہیں ہوا کرتی۔ کوئی مملکت عورتوں اور مردوں کو شادی کرنے پر مجبور نہیں کرسکتی نہ یہ آوارہ عادتوں کو چھڑا سکتی ہے، اگرچہ یہ کوشش بھی کرے۔ دوسری طرف رشتہ ازدواج کا مردوں اور عورتوں دونوں کو واقعاً احترام کرنا چاہیئے۔ اگرچہ اس کے متعلق کوئی قانون نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ قانون مرد و عورت میں ایک طرح کے تعلق کو جائز رکھتا ہے اور جو اس رشتہ میں مربوط ہیں ان کو کچھ حقوق بھی بخشتا ہے، لیکن اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ قانون سے یہ رشتہ دراصل عالم وجود میں آتا ہے تو یہ مقدم و تالی کی نہایت ہی غلط تقدیم و تاخیر ہوگی۔ نیز یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اجتماع کی کسی دوسری صورت کو لازمی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے انسانوں کو بغیر کسی سیاسی تنظیم کے رہتا ہوا فرض کرنا بالکل ممکن ہے اور بعض ارباب فکر کے نزدیک یہ ممکن ہی نہیں ہے۔ بلکہ معیاری صورت حال اسی سے ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن نسل کے ایک پشت سے زیادہ باقی رہنے کیلئے یہ قطعاً ضروری ہے، جنسین میں کسی قسم کا

تعلق ہو اگرچہ یہ کتنا ہی عارضی و آنی فانی کیوں نہ ہو، اور والدین بچوں کی حفاظت کریں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی نہ کسی قسم کا خاندان کا ہمیشہ سے موجود ہونا لازمی ہے۔ اس بات کی کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں ہے کہ حقیقت تو یہ ہے کہ خاندان اجتماع کی وہ شکل ہے، جس کا انسان کی مسرت سے قریب ترین تعلق ہونے کی بنا پر کسی اور احتجاج سے مقابلہ نہیں ہو سکتا اور جس کی حالت اس کی قوی ترین جبلتوں کو متاثر کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی کے بڑے حصہ کے اعتبار سے خاندان ہی پوری دنیا ہوتا ہے ؎

۲۳۸۔ پس جب معاشرۃ پر ہم مجموعی حیثیت سے نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ خاندانوں کی تقسیم صحیح معنی میں ایسے تنظیم کو ظاہر نہیں کرتی جو دیگر معاشری اعضا کے ہم پہ ہو۔ اس کے برعکس یہ ایک قریبی اور قدیم تعلق کو ظاہر کرتی ہے جو انسانوں کو انسانوں سے مرتبط رکھتا ہے۔ خاندانی محبتیں ایسے روابط ہیں جو انسانوں کو یکجا رکھتے ہیں، اور ابتدائی ارتباطات کی بدولت معاشرۃ ممکن ہوتی ہے، مکثراتی قوتوں سے متفرق خلایا سے ملکر ایک نسیج بنتا ہے۔ ابتدائی خاصیہ کی بدولت معاشرۃ کی بافت ہوتی ہے اور بعد میں مختلف گروہوں میں منقسم ہوتی ہے۔ بڑے اعضا نسبتہً تھوڑے ہوتے ہیں اور ان کا اتحاد ایک حد تک وقتی حالات پر مبنی ہوتا ہے اور ایک حد تک باہمی مقابلہ پر جس کی وجہ سے کچھ باقی رہ جاتے ہیں، اور کچھ کا امتزاج ہو جاتا ہے۔ یہاں افراد کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں جن سے کہ یہ بنے ہوئے ہیں، جس طرح سے کہ ہر عضوی مجموعہ کا حال ہوتا کہ اس کی بقا ہی اس پر مبنی ہوتی ہے کہ بعض سالمات فنا ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ دوسرے سالمات بنتے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے اس قسم کے دعادی کا خاندانوں پر بالکل اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ بہت ہوتے ہیں اور چونکہ یہ سالمات ترکیبی کے ابتدائی ربط کو ظاہر کرتے ہیں اس لئے یہ ایک تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں، جو ان تمام گروہوں میں سے گذرتی ہے جن میں معاشرۃ منقسم ہوتی ہے یہ رکن کی موت سے متواتر معدوم ہوتے رہتے ہیں۔ اگرچہ اس کی شکست

کے ساتھ ہی نئے خاندان بھی باہم بنتے رہتے ہیں۔ معاشری مقابلہ اس معہد کو مخالف خاندانوں کے مقابلہ سے متاثر نہیں کرتا۔ بلکہ اس حد تک متاثر کرتا ہے جس حد تک کہ کل گروہ کی قسمتیں ہمیشہ اس کی ساخت پر مبنی ہوتی ہیں جس کا تعین بڑی حد تک اس کے خاندانی اتحادوں کی نوعیت سے ہوتا ہے۔

۳۹۔ اب ہم نتائج کو مختصراً دوبارہ بیان کئے دیتے ہیں جس سے اس نتیجہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائیگا جو ہماری تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ میں نے اول تو یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کسی ایسی جبلت کے قانون یا اس کی صورت متعین کرنے کے لئے یہ جو معاشری عامل سے پیدا ہوتی ہو یہ ضروری ہے کہ فرد سے قطع نظر کرکے اس عضویہ پر غور کیا جائے جس کا وہ رکن ہے۔ ایک شخص حب وطن کی جبلت کے باعث عمل کرتا ہے۔ کسی خاص حالت میں ہم اس جبلت کی قوت کی کچھ تو اس شخص کے خلقی اوصاف سے توجیہ کر سکتے ہیں اور کچھ اس کے حالات سے۔ آخری جزو لازمی طور پر معاشری عامل کو داخل کرتا ہے کیونکہ جبلت نے معاشری عضویہ کے ارتقا سے ترقی کی ہے اور اس کی قوت اور فطرت کا تعین ان شرائط سے ہوتا ہے جو اس وقت موجود نہیں ہوتیں۔ جب خلقی سیرت موجود ہوتی ہے۔ اس لئے اس کا استنباط انفرادی تنظیم سے نہیں ہوسکتا۔ پس جب تک ہم اس کو ایک علحدہ تنظیم خیال کرینگے اُس وقت تک ہمارے پاس ایک بے قاعدہ مقالہ ہونا لازمی ہے۔ جس کے قانون کا تعین وسیع تر ملحوظات کے داخل کرنے ہی سے ہوسکتا ہے۔ دوسرے ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ہم کو مختلف معاشری جبلتوں کا اصطفاف معاشرۃ کی پیچیدہ ساخت کے لحاظ سے کرنا چاہیئے جس سے یہ ایسے اعضا میں تقسیم مترشح ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کے تابع ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی شرائط بقا جدا ہیں اور ہر ایک کم و بیش ایک ممیز فعل انجام دیتا ہے۔ اور اس کی ساخت مختلف ذیلی حالات سے مختلف ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ اس قسم نے اعضا کسی خاص غایت کے مطابق ہوسکتے ہیں

ان کو کسی مستقل جبلت کی تشفی دینے کے آلات کہا جا سکتا ہے۔ ان کا وجود اس تشفی پیدا کرنے کی قابلیت کے متناسب ہوتا ہے۔ یہ ہمیشہ کچھ زیادہ بنجانے کا بھی رجحان رکھتے ہیں یہ ایسی حیات اکتساب کر لیتے ہیں، جس کا کسی خاص غایت سے تعلق نہیں ہوتا۔ اور ایسے اعضا بنجاتے ہیں جو پیچیدہ افعال و فرائض انجام دیتے ہیں۔ اور ان سے ان کے مطابق جبلتوں کے پیچیدہ مجموعہ کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ معاشرۃ کی نسیج خود اپنی غایت ہے یا جبلتوں کے ایسے کامل نظام پر مبنی ہوتی ہے۔ جو انسان میں اس کے معاشری اور عقلی وجود ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہیں۔ تیسرے یہ کہ چونکہ معاشری نسیج ایک عام مادہ ایک محیط غایت کو ظاہر کرتی ہے تو ہمیں اس کی زندگی کی شرائط پر علٰحدہ غور کرنا چاہیئے لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ یہ ایک اولین اکائی ہے جس سے عمل ارتقا متصادم ہوتا ہے۔ معاشری ارتقا کے معنی ایک مضبوط معاشری نسیج کے ارتقا کے ہیں۔ بہترین نمونہ یا قسم وہ ہے جو قوی ترین نسیج کو ظاہر کرتی ہے۔ مولم و مفر لذت بخش و مفید کے تلازم کو نسیج کے حوالہ سے مضر و مفید سمجھنا چاہیئے۔ اور مولم و لذت بخش کا تعلق ان جبلتوں سے ہے جو متمدن انسانوں میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ قوی نسیج کشمکش میں باقی رہتی ہے۔ اس قسم کے نسیج کے پیدا کرنے کی مناسبت نوع کے کامیابی کے ساتھ ارتقا کرنے کا معیار ہے۔ یہ ان اوصاف پر بھی صادق آتا ہے، جن کے اعتبار سے معاشرۃ کو ایک مجموعہ کہہ سکتے ہیں اور ان اوصاف پر بھی جن کے اعتبار سے اسکو عضویہ کہتے ہیں یعنی وہ اوصاف جو معاشری ساخت کے تغیر کے ساتھ متغیر نہیں ہو سکتے، اور وہ جو اس طرح سے متغیر ہوتے ہیں، جن سے بلا واسطہ استعدادات میں ایک طرح کا تغیر ظاہر ہوتا ہے۔ عمل ارتقا بالکل سادہ ہوتا ہے اور خواص کا ہر مجموعہ دوسرے مجموعہ کے لحاظ سے ترقی کرتا ہے۔ یہ بیان اگرچہ ناقص تھے مگر مجھے امید ہے کہ اس سے زمین اسقدر صاف ہو گئی ہے، کہ اب ہم اس پر غور کر سکتے ہیں ان معاشری جبلتوں کی نوعیت کیا ہے جو اخلاقی قانون کا باعث ہوتی ہیں ؂

باب ۴

اخلاقی قانون کی صورت

۱۔ قانون رواج | معاشرۃ عضوی ساخت رکھتی ہے اس کا وجود وبقا اس کے افراد کے مابین بعض علائق کے قائم رہنے پر مبنی ہوتا ہے، جو کل کی پیچیدگی کے تناسب سے زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں۔ لہذا اس کی ترقی قوم میں رواجات کی اور افراد میں عادات کی ترقی کو ظاہر کرتی ہے۔ کردار کے بعض ایسے اصول ہونے چاہئیں جن کی سب پابندی کریں۔ تاکہ ان کی ہر شخص بھی نگہداشت کرے۔ لہذا معاشرۃ کی ترقی کا پتہ لگانا، ترقی رواج کا پتہ لگانے کے مساوی ہے اور رواج کی ترقی کا پتہ لگانا معاشری ترقی کا پتہ لگانے کے مساوی ہے۔[۲]

۲۔ میں رواج و عادات کو ان معنی میں استعمال کر رہا ہوں، جن معنی میں عموماً ان کو استعمال نہیں کیا جاتا۔ عموماً ان سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کردار کی اشکال میں تغیر ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ غیر محدود ہوتی ہیں۔ ہم رواج کو قانون قدرت کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کی غیر مشروط طور پر پابندی نہیں ہوتی اور ہم اس کا قانون مملکت سے بھی مقابلہ کرتے ہیں کیونکہ اس کو پولیس نافذ

نہیں کرتی۔ مگر فرق اساسی نہیں ہے۔ ایک عادت کو اکثر ایسے قانون قدرت کے مطابق سمجھا جاتا ہے، جو ہنوز بن رہا ہے مگر ابھی بنا نہیں ہے۔ یہ بتدریج غیر محسوس طور پر اس قسم کے قانون میں منتقل ہوتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ زندہ آدمی سانس لینے کی عادت رکھتے ہیں۔ کیونکہ ہم اس کو عادت سے کچھ زیادہ سمجھتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک قانون قدرت ہے کہ زندہ آدمی سانس لیں۔ یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ مظاہر کا وہ مجموعہ جو انسانی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے غیر مشروط وغیر منفک طور پر مظاہر تنفس پر بھی شامل ہے۔ عادت کا ہم صرف ان حالتوں میں ذکر کرتے ہیں، جب کردار کی بقا کسی حد تک ارادہ کے قابو میں ہوتی ہے، اور جس کو ایک حد کے بعد جب یہ معلوم ہونے لگے تو روکا جا سکے۔ لیکن جس حد تک ارادے کا تعاون اس کے لئے ضروری ہوتا ہے، اس میں بہت تغیر ہوتا ہے، اور جب عادت ایک مستقل کردار کی شکل اختیار کرے تو ممکن ہے کہ ارادے کا عنصر نامعلوم حد تک رہ جائے۔ اگر ہم عادت کو اس قدر وسعت دے سکتے کہ اس کے تحت ہر ایسا کردار آ سکتا، جس کو کسی عام ضابطہ کی تحت لا سکتے ہوں، اور اس پر عام حالات میں عمل ہو سکتا ہو، تو ممکن تھا کہ ہم اس کو اس کردار پر بھی استعمال کر سکتے جو زندگی کے ساتھ لازماً جاری رہتا ہے، اور اس پر بھی جس سے زندگی کے علاوہ ذی حیات وجود میں خواہش و نفرت کی ایک خاص حالت بھی ظاہر ہوتی ہے۔ آخر الذکر کردار سب انسانوں کے لئے ضروری نہیں بلکہ ان کے لئے ضروری ہے جو، شاذ اور غیر کلی حالات میں ہوں جو بات عادات کے متعلق صحیح ہے، وہ رواجات کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اس ذیل میں صرف اس قدر رکھنے کی ضرورت ہے کہ رواجات معاشرۃ کے لئے لازمی ہو سکتے ہیں، حالانکہ یہ کسی ایسی عادت کے مطابق نہ ہوں جو فرد کے لئے لازمی ہو۔ متمدن ملک میں بہت سے وحشی بھی ہو سکتے ہیں جو اس میں تو ہوتے ہیں مگر اس کے نہیں ہوتے۔ یہ لوگ عضوئے کے اندر خارجی مادے کے مشابہ ہیں اور ایسے ہوتے ہیں کہ اگر قوم کے مہذب افراد ان نہ روکیں تو یہ اس کو فوراً پارہ پارہ کر دیں ❊

۳- نیز یہ کہ رواجات کا تعلق مروجہ قانون سے بھی ہے جس کی وجہ سے کچھ ابہامات پیدا ہو گئے ہیں۔ معاشرۃ کی ابتدائی حالت میں یہ فرق غیر محسوس ہوتا ہے، ایک قبیلہ یا فرقہ بعض رواجات سے مربوط ہوتا ہے، جن کو اس کے افراد قطعی اور اٹل خیال کرتے ہیں۔ ان کی پابندی ہوتی ہے لیکن ہنوز یہ سوال نہیں کیا جاتا کہ ان کو قوت اقتدار کیونکر حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ باقی کیوں رہے۔ تفکر کے ابتدائی مدارج میں ان کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ دیوتاؤں اور معبودوں نے ان کو جاری کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ سوال ہو سکتا ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی مترشح ہوتا ہے، کہ اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ چونکہ ان میں تغیر نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو غیر محسوس ہوتا ہے اس لئے اس امر کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا کہ یہ کس طرح سے متغیر ہو سکتے ہیں، یا بہ الفاظ دیگر کونسی قوت ان کو جاری کرتی ہے۔ مثلاً تاریخی محققین نے رواجات کے اس نظام کے متعلق، ایسی حالت کے آثار کا پتہ چلایا ہے، جو زمین کے قبضہ کو باقاعدہ کرتے ہیں۔ جس طرح قبائلی جماعت کے مختلف افراد کو اس میں زراعت کرنی چاہئے یا جس طرح سے اس زراعت کے ثمر کو تقسیم کرنا چاہئے، اس کا تصفیہ اصولوں کے ایک نظام سے ہوتا ہے، جو جس حد تک کہ یہ اپنے افادہ اور تغیر کے امکان پر غور و فکر کے بغیر باقی رہتے ہیں، ان میں حیوانی جبلتوں کی سی خصوصیت ہوتی ہے۔ یہ اس مضمر سمجھوتے کے مماثل ہیں، جن کے بموجب ایک ساتھ ملکر رہنے والے حیوانوں کے مختلف گلے ممکن ہے ایک علاقے کو آپس میں تقسیم کرلیں۔ اس معاشری حالت سے ایسی حالت کی طرف جس میں قوانین اراضی ایک مکمل ضابطہ، یا قواعد کا ایک پیچیدہ مجموعہ ہوتا ہے جس کی دفعات کی جج شرح کرتے ہیں جس کو مجالس وضع قانون وقت بے وقت بدلتے رہتے ہیں، مسلسل ترقی ہوتی رہتی ہے۔ ارتقا کی دو منزلوں میں کتنا ہی زیادہ فرق کیوں نہو، ہر منزل پر ایک ایسا معاشری نظام ضرور ہوتا ہے جو رواج کے تابع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواج نے ایک نئی قسم کی پیچیدگی حاصل

کر لی ہے۔ کیونکہ اول تو جس قانون کی واقعتاً سب پابندی کرتے ہیں، وہ ضوابط کا مجموعہ محض ہی نہیں ہوتا، جن کو ہر شخص سمجھتا ہو، اور خود بخود ان کی تعمیل کرتا ہو۔ اس کے اندر ایک ایسا عنصر ہوتا ہے جس کو بالقوہ کہتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے ضوابط ایسے ہیں جن کا بہت ہی شاذ مواقع پر عمل ہوتا ہے اور جن سے بہت ہی مخصوص قابلیت کے لوگ واقف ہوتے ہیں۔ کسی ایسے رواج کے متعلق ذکر کرنا جس کے متعلق سو میں سے ننانوے آدمیوں کو کوئی علم نہ ہو اور جو ایک پشت میں ایک بار بھی کردار کا تعین نہ کرتا ہو الفاظ کی ناجائز کھینچ تان کے مساوی ہے۔ وہ رواج جو ہر وقت ضروری ہوتا ہے، کردار پر روز بروز حکومت کرتا رہتا ہے اور مالکوں کے باہمی اعتبار و اعتماد اور ملک کے معلوم حقوق کے احترام میں مضمر ہوتا ہے۔ اور نیز جب اس سے جھگڑوں کے تصفیہ کا کام لیا جاتا ہے تو اس سے بعض اقتدارات کی فرمانبرداری ظاہر ہوتی ہے۔ ایسے اصول جو بہ شکل میرے دماغ میں گذرتے ہوں، ان کی نسبت میرے متعلق یہ کہنا کہ میں ان کی پابندی کرنے کا عادی ہوں بہت مشکل ہے، مگر مجھے بعض اشخاص کی فیصلوں کے قبول کرنے کی عادت ہو سکتی ہے جو موقع پر مجھے یہ بتا دیں کہ وہ اصول کیا ہیں۔ یہ وہ عام اصول ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جب علم اس قدر ترقی کر جاتا ہے کہ اس کی کسی ایک شخص کے دماغ میں سمائی نہیں ہو سکتی تو ہم کو ایک طرح کا بالقوہ علم ہو جاتا ہے۔ ہمیں اصول تو معلوم نہیں ہوتا مگر ہم یہ جانتے ہیں کہاں سے یہ اصول معلوم ہو سکتا ہے۔ ہماری رہبری محض جبلت مقام ہی نہیں کرتی بحری اصطلاحات کا اعتماد بھی ہماری رہبری کرتا ہے۔ معاشری عضویہ کے اندر جج وہی کام کرتا ہے جو ایک کلی زبان کے اندر کام دیتا ہے۔ ہم اس عام اصول کو تسلیم کرتے ہیں، کہ ہمیں معاہدوں کی پابندی کرنی چاہیئے۔ اکثر حالتوں میں ممکن ہے یہ کافی ہو جائے، مگر ایک پیچیدہ حالت میں اصول کا پتہ چلانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ان نتائج کو تسلیم کریں، جن تک ماہرین فن پہنچ چکے ہیں۔ اس طرح سے ایک

رواج کردار کو ان حالتوں میں منضبط کر سکتا ہے، جہاں اس کے مطابق عامل کے ذہن کے اندر جبلت نہ مترشح ہوتی ہو، کیونکہ بالقوہ عنصر اس قدر ترقی کر چکا ہے کہ وہ اسکو مستند لوگوں سے استفسار کر کے عمل میں لا سکتا ہے۔

۴۔ مگر خود اقتدار رواج ہی پر مبنی ہونا چاہیئے، جو قدیم مملکت کے رواج سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ کیونکہ زمانہ قدیم کے قبیلوں سرداروں اور چودھریوں کے مقابلہ میں اب ہمارے جدید مملکت کا پیچیدہ نظام موجود ہے۔ نیز یہ کہ دستور اطاعت کے اندر اس سے بہت زیادہ مفہوم ہوتا ہے، جو اس سے معمولی شہری سمجھتا ہے۔ وہ بادشاہ، حاکم، پولیس والے کے احکام کی تعمیل کرتا ہے۔ اور غالباً ان کے مختلف حقوق اور خدمات و فرائض کے مابین جو تعلقات ہیں ان کا بہت ہی مبہم تعقل رکھتا ہے۔ مگر مقتدر لوگوں کی تعمیل احکام اور اطاعت کا بھی ایک رواج ہوتا، جس کے بغیر مملکت ایک تار عنکبوت سے زیادہ مضبوط نہ ہوگی اس معنی میں قانون رواج سے کچھ زیادہ نہیں ہے بلکہ محض رواج کی ایک جزئی صورت ہے۔ مقنن کہتے ہیں کہ قانون فرمانروا کا حکم ہے، جس کو ایک موجب نافذ کرتا ہے۔ لہذا قانون کی اصل اساس بالآخر استعمال جبر ہوتی ہے یا بہ الفاظ دیگر اس پر کہ اگر تم قانون پر عامل نہ ہوگے تو تم سے اس پر عمل کرایا جائے گا۔ اس کے برعکس رواج ہمیشہ رضامندی کے عمل پر مبنی ہوتا ہے اور صرف اسوقت تک اس کا وجود ہوتا ہے جب تک لوگ اس کے مطابق عمل کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ اب اصول قانون کے اعتبار سے تو ممکن ہے یہ امتیاز کوئی اہمیت رکھتا ہو مگر حکمی اعتبار سے تو یہ کوئی اساسی و اصلی شئے نہیں ہے۔ ایک عام نظام میں سے یہ صرف ایک ذیلی نتیجہ کی توجیہہ کرتا ہے۔ مقنن مملکت کے اصول کو مسلم مانتا ہے جب قانون سازی کے بعض اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں، تو اس کو تشفی ہو جاتی ہے۔ ایک اصول قانون بن گیا ہے۔ اور جج پھانسی والے کو حکم دے سکتا ہے۔ وہ اس سے تجاوز نہیں کرتا۔ نہ وہ یہ دریافت کرتا ہے مملکت کیونکر باقی رہ سکتی ہے، نہ وہ یہ دریافت کرتا ہے کہ کس

اصول پر جج پھانسی دینے والے کی فرض شناسی پر اعتماد کر سکتا ہے۔ جب ہم یہ سوال کرتے ہیں (جو ہمارے لئے حکمی اغراض کی بنا پر کرنا ضروری ہے) تو ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ اس جبر کے امکان سے کوئی قطعی جواب نہیں مل سکتا۔ جبر ممکن کیونکر ہے۔ اگر جلاد جج کے حکم کی تعمیل نہ کرے تو کیا ہوگا۔ اس کے جواب کی تلاش میں ہم بچوں کی اس گیت کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جس میں اس بوڑھی خاتون کا ذکر ہے جو اپنے سور کو بازار تک نہ لا سکی جب قصاب نے سور کو ذبح نہ کیا اور جلاد نے قصاب کو پھانسی نہ دی تو اس کو آگ سے درخواست کرنی پڑی کہ وہ اسی کو جلا دے وغیرہ۔ اس کو کسی نہ کسی مقام پر جبر سے کام لینا ضروری تھا، کیونکہ اس کو سور سے سابقہ تھا۔ مگر جبر کو معرض عمل میں لانے کے لئے اس کو کسی واسطہ کی تلاش کرنی پڑی جو بغیر جبر کے عمل کرے۔ اب مملکت کی صورت میں یہی نہیں کہ ایسا ہونا ممکن ہے بلکہ، یہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ کل ضروری حالتوں میں جبر کی قدرت ہونی چاہیئے، تاکہ نظم قائم رکھنے کے لئے یہ استعمال ہو سکے۔ اور جبر سے میری مراد جسمانی قوت کے استعمال یا ایک شخص کو محض شئے بنا دینے کے ہیں جس سے اس کی حالت کا تعین اس کے ارادوں کے علاوہ اور قوتوں سے ہو۔ اس حالت میں نظریہ مملکت اس شخص کے نظریہ کے مطابق ہوتا ہے، جس کے افعال اس کے ہمسایوں کے فعل کا تعین کرتے ہیں۔ جلاد اور دار وغہ محبس دونوں بلاشبہ اس وقت تک ضروری ہیں جب تک انسان اپنی موجودہ حالت میں ہیں اور وحشی متمدن قوم کا ایک جزو ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ مستمدن و ترقی یافتہ معاشرۃ کے لئے اور قوتیں بھی ضروری ہیں۔ جہاں ایک شخص دوسرے کو محض آلۂ کار شمار کرتا ہو یا اس کو دھمکی دیکر حکومت کرتا ہو، وہاں پر صرف عارضی اجتماع نہیں ہو سکتا ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ایک قوم پر باہر سے ایسے ظالم آکر حکومت کریں، جو صرف اسی قسم کے محرکات سے کام لیں۔ مگر اس واقعہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جسمانی قوت یا اس سے کام

لینے کا خوف کسی خاص معنی میں سیاسی معاشرۃ کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ ہر معاشرۃ میں اتحاد معاشری کی بالکل ابتدائی صورت سے لیکر جہاں کہ مملکت میں اور خاندان میں ہنوز امتیاز نہیں ہوتا آخر تک کل معاشری جبلتوں کے عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس قدر اس کی ساخت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اسی قدر ان جبلتوں کی تعداد اور قوت زیادہ ہوتی ہے جن کا عمل کرنا ضروری ہوتا ہے وفاشعاری حب وطن احترام امن و امان انسان اور انسان کے مابین باہمی اعتماد ایک پیچیدہ معاشری تنظیم کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ ایسا تعلق جو محض خوف کی بنیاد پر قائم ہو اس سے ایک عضوی مرکب عالم وجود میں نہ آئیگا بلکہ ایک عارضی اجتماع قائم ہوگا۔ جو ہر لمحہ پارہ پارہ ہو جانے کے لئے تیار ہوگا۔ خود جبر بھی تعاون ہی کی بدولت ممکن ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور تمام معاشری محرکات بھی موجود ہیں۔ ہم ایک کمان کے پتھر کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کمان کی کنجی ہے اگر اس کو نکالیں گے تو کمان زمین پر آپڑیگی۔ اس معنی میں معاشری جسد کے لئے جبر بھی ایک کلید کی حیثیت رکھتا ہے مگر یہی حال اور قوتوں کا ہے جو اس میں کسی قسم کے استقلال یا وسعت پیدا ہو جانے کے بعد ضروری و ناگزیر ہو جاتی ہیں یا ممکن ہے کوڑے لگانے کی قوت ایک لشکر کے نظم و ترتیب کے لئے ضروری ہو، مگر ایسا لشکر جو محض چابک کے خوف سے یکجا ہو اسی حلقے تک محدود ہو سکتا ہے، جو چابک کی چوٹ سے متعین ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ جبر اس قدر غیر ضروری شے بھی ہے کہ ایسی معاشرۃ کا بھی تصور کیا جا سکتا ہے جس کے اندر اس کا واقعی عمل بالکل محو ہو جائے۔ انسان ممکن ہے اپنے حکام کے احکام کی محض احترام و محبت کی بنا پر تعمیل کریں ممکن ہے جج اور قاضی پنچ کی طرح سے ہوں، جن کے فیصلے ہمیشہ باہمی رضامندی سے تسلیم کئے جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ ضرورت کے وقت جبر کے استعمال کرلنے کی قوت معاشری رشتہ ارتباط کی استواری کے ساتھ بڑھتی جائیگی مگر جس حد تک اس میں اس کے استعمال کی ضرورت کم ہوگی، اس حد تک وہ

رشتہ ارتباط بھی زیادہ قوی ہوگا۔

۵۔ پس کل معاشری عمارت بالآخر بعض دستوروں کے وجود پر قائم ہونی چاہئے، جن کی خارج سے توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ ان کی قوت اور زندگی فرد کی جبلتوں پر مبنی ہوتی ہے جن کو معاشری جزو متاثر کرتا ہے۔ ان جبلتوں میں سے کسی ایک کو اہم قرار دینا، حالانکہ سب کا تعاون ناگزیر ہے مغالطہ محض ہوگا۔ لہذا اس نقطہ نظر سے ایک مملکت کی عضوی جبلتوں اور انکے مطابق رواجات میں اور ثانوی اور ماخوذ جبلتوں میں جو کہ مملکت کا نتیجہ ہیں امتیاز کرنا ازبس ضروری ہے۔ ورنہ تو ہمارے اس لغویت میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے، جو سیاسی نظریات میں اکثر ہو جاتی ہے، یعنی ہم یہ فرض کرینگے کہ مملکت کسی نہ کسی اعتبار سے خود کو بنا سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر رواج میں ایک موجب قانونی زائد کیا جا سکتا ہے، اور اس طرح سے ممکن ہے یہ معلوم ہو کہ ایک مملکت خود اپنا دستور قائم کر سکتی اور اپنے قوانین متعین کر سکتی ہے۔ مگر فی الحقیقت دستور مرتب کرنے کی قوت یہ چاہتی ہے مل کر کام کرنے اور بعض اصولوں کو اٹل تسلیم کرنے کا جذبہ پہلے سے موجود ہو اور اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مسلمہ رواجات کا ایک ایسا مکمل سلسلہ موجود ہے، جو کہ ایک ذمہ دار جماعت کی ساخت اور اقتدار کے لئے ناگزیر ہوتا ہے۔ قانون داں لوگ کچھ اس طرح گفتگو کرتے ہیں کہ گویا وہ اس کے فیصلوں سے متجاوز نہیں ہونا چاہئے۔ اس میں شک نہیں کہ مملکت اس اعتبار سے قادر مطلق ہوتی ہے، کہ یہ جو قانون چاہتی ہے، وضع کر سکتی ہے۔ مگر صرف اس معنی میں جس معنی میں کہ قانون کے معنی ایسے اصول کے ہیں جس کو واضع قانون جماعت نے وضع کیا ہو۔ مگر عملی لفظ نظر سے واضع قانون جماعت کی قوت قطعاً محدود ہوتی ہے۔ یہ داخلی اور خارجی دونوں اعتباروں سے محدود ہے۔ داخلی اعتبار سے اس لئے کہ واضع قانون جماعت معاشری حالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جو اسباب معاشرۃ کا تعین کرتے ہیں وہ اس کو بھی متعین کرتے ہیں۔ اور خارج سے محدود ہونے کی یہ وجہ ہے

کہ قوانین صادر کرنے کی قوت جبلت ماتحتی کے تابع ہے جو خود محدود ہے اگر کوئی مجلس وضع قانون یہ فیصلہ کرے کہ کل بچے جن کی نیلی آنکھیں ہوں ان کو مار ڈالا جائے، اور نیلی آنکھوں والے بچوں کا زندہ رکھنا جرم ہے تو اس قسم کا قانون وضع کرنے سے پہلے مجلس کے حواس میں اختلال ہونا اور رعایا کا اس قسم کے قانون کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے پہلے سڑی ہو جانا ضروری ہے ؎

۲- لہذا کسی معاشرۃ کو ایک طبیعی نشو و نما خیال کرے یا بہ الفاظ دیگر اس پر حکمی نقطہ نظر سے غور کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم دیکھیں کہ قانون سے کیا مترشح ہوتا ہے۔ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ موجودہ معاشری نہج کے مطابق بعض عضوی جبلتیں بن چکی ہیں۔ اور یہ بعض ایسے رواجات کو مستلزم ہیں جو معاشری زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ اور مختلف داخلی حالات کے مطابق خاص تنظیم کا باعث ہوتی ہیں پس ہم معاشری خواص کے مظاہر کا دو طریق پر پتہ چلا سکتے ہیں۔ یہ یا تو ایک قسم کی معاشری ساخت کو ظاہر کرتے ہیں۔ یا افراد معاشرۃ کے اندر ایک خاص قسم کی سیرت کا پتہ دیتے ہیں۔ ایک طرف تو سیاسی تنظیم ہے جو بعض متعین طریقوں کے مطابق عمل کرتی ہے۔ اور مثلاً یہ اس قسم کے کل پرزے رکھتی ہے جیسے کہ قاتلوں کو پھانسی دینے کے آلات ہیں۔ قانون گویا تو ان علائق کا بیان قرار دیا جا سکتا ہے، جو سیاسی عضوے کے مختلف حصوں کے مابین ہوتے ہیں۔ یا اس کو ایسا حکم یا دھمکی خیال کیا جا سکتا جس میں قاتلوں کے لئے یہ اعلان مضمر ہوتا ہے، کہ اگر وہ گرفتار ہو گئے تو اُن کو پھانسی پر چڑھایا جائیگا۔ یہی واقعات دوسرے پہلو سے لازمی طور پر داخلی قانون کی موجودگی کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرد کو ایسی جبلتیں اکتساب کرنی چاہیں جن کی بنا پر وہ مقتدر لوگوں کا احترام کرے، اور قاتلوں سے نفرت کرے معاشری نظام کے ایک عمدہ اور باکار جزو ہونے کی حیثیت سے اس کو انھیں اپنے اندر پیدا کرنا چاہئے۔ اور قانون گویا کہ اس کو ان نتائج کی دھمکی دیتا ہے، (قانونی نتائج نہیں) جو انسان کو اپنے معاشری واسطہ کے ساتھ

ناقص ہمنوائی رکھنے کی بدولت بھگتنے پڑتے ہیں۔ معاشرہ ان جبلتوں کی زندگی کی بدولت موجود ہوتی ہے۔ قانون کی دو قسمیں ایک ہی عام واقعہ کا مظہر ہیں۔ اول الذکر کی اصل روح یہ ہوتی ہے کہ فرد کے اوپر ایک قسم کا دباؤ ہوتا ہے، جو اس کے افعال و احساسات اور اس کے ہمسایوں کے افعال و احساسات کی مابین ایک مطابقت پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل مملکت سے لیکر چوروں کے جتھے تک میں ہونا ضروری ہے۔ اب وہ طریقہ کچھ بھی ہو جس کے ذریعہ سے یہ ہمنوائی عمل میں آئے۔ جہاں کہیں یہ پیدا ہو جاتا ہے ہم معاشری قانون کا تذکرہ کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے عمل کی دو قسموں پر علٰحدہ علٰحدہ غور کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ دار کا ہر قانون جب تک کہ یہ جاری و نافذ رہتا ہے کم و بیش ان اشخاص کی ضرورت کو متاثر کرتا جو اس کے تابع ہوتے ہیں اور سیرت کا ہر تغیر کم و بیش ان عواطف کو متاثر کرتا ہے جن سے خارجی قانون کو قوت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن مطابقت اس قدر گہری نہیں ہوتی کہ ایک طرز بیان کی دوسرے میں ہمیشہ ترجمانی ہو سکتی ہو۔ کیونکہ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ قوانین، اور قانون کی بہت عمدہ اشکال کا نشو و نما ہو جاتا ہے۔ اور ان کی تہ میں جو رواجات مضمر ہوتے ہیں اور جو معاشری ساخت کے ان باطنی تغیرات کو ظاہر کرتے ہیں، جن میں جبلت انتظام کے اندر کوئی محسوس تغیر نہیں ہوتا وہ بالکل متاثر نہیں ہوتے۔ اسیطرح جبلتوں میں بہت کچھ تغیر ہو سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ خارجی نظام میں کوئی معمولی تغیر رونما ہو، اگرچہ یہ کسی حد تک اس طرز کو متاثر کرتی ہیں جس طرح سے یہ عمل کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ تغیر اس قدر لطیف ہو کہ اس کا خارجی تعلق کی صورت میں اظہار نہ ہو سکتا ہو۔

۷۔ پس اگر کسی قانون کی اصل اساس جسد معاشری کے مختلف حصوں کے باہمی دباؤ پر ہے تو جن وسائل کے ذریعہ سے بھی اس کو بروئے کار لایا جائے اور اس کی زندگی جس عمل پر بھی مبنی ہو پھر بھی ہم کو اس امر پر غور کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ قانون کے مختلف ضابطوں کی ہمارے نقطۂ نظر کے مطابق کیونکر

ترتیب ہونی چاہئے۔ ہر قسم کے اجتماع حتیٰ کہ نہایت ہی لمحی اجتماع کے مطابق (جیسا کہ میں نے کہا ہے) ایک قسم کا دستور ہوتا ہے یعنی ہر اجتماع کے مطابق ایک قانون ہوتا ہے۔ گذشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ان مختلف اجتماعات اور خارجی اعمال کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے کافی سراغ ملجائیگا۔ اگر ہم کسی ایسے گروہ یا جماعت کو لیں جس کی کوئی مقررہ غایت یا فریضہ ہو، تو اس کا اور کردار و سیرت کے ان قوانین کا جو اس کے اراکین کے لئے مقرر کئے گئے ہیں، تعین اس غایت اور اس معاشرۃ کے حوالہ سے ہوگا، جن کے یہ جزو ہیں مثلاً ایک لشکر کو ایک قوم کا عضو جنگ کہہ سکتے ہیں۔ اس کی مثال ایک مشین کی سی ہے، جو موجودہ سامان سے ایک مقررہ غایت کے لئے بنائی جاتی ہے۔ اس قسم کے معطیات سے ہم اس کی ساخت، وہ ترتیب جو اس کے وجود کے لئے لازمی ہے، اور وہ مختلف ضوابط جس سے کل کے خارجی علائق کا تعین ہوتا ہے، اور اکائیوں کے اندر ان کے مطابق جبلتوں کا تعین کر سکتے ہیں۔ جس بیان سے یہ ظاہر ہو گا کہ انسانوں کو ایک لڑنے والی مشین کی صورت میں کیونکر ترتیب دیا جا سکتا ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوگا ان کو ایک خاص قسم کی لڑائی، یا ایک خاص قسم کے معاشرتی نظام کی جانب سے لڑائی لڑنے کے لئے کیونکر سب سے زیادہ موثر طریق پر ترتیب دیا جا سکتا ہے، اور یہ سوال کہ کس حد تک کوئی خاص لشکر ان شرائط کو پورا کرتا ہے ان کا تعین وقت و مقام کے خاص حالات سے ہوگا۔ جب ہم عضو سے نسیج پر آتے ہیں، تو مسئلہ متغیر ہو جاتا ہے۔ اب بھی ہمارے پاس ایک عضوی ساخت ہوتی ہے، جس کے کردار کے خاص اصول ہوتے ہیں، اور ان کے مطابق جبلتیں ہوتی ہیں، مگر اب ہمارے پاس کوئی متعین غایت یا مقررہ مواد نہیں ہوتا یعنی وہ مواد جس کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ یہ ذیلی اعضا کے نشو و نما کا باعث ہوتا اور اس کو متعین کرتا ہے۔ عضو کا منشا اس علاقہ سے معلوم ہو سکتا ہے، جو یہ عضویہ کے ساتھ رکھتا ہے، اور اس کی غایت اور اس کے عمل کا تعین اس علاقہ سے

ہوتا ہے، مگر عضویہ کا مفہوم وسیلہ اور غایت دونوں ہوتا ہے۔ ہر ایک حصہ ہر دوسرے حصہ پر مبنی ہوتا ہے۔ اور غایت کا فہم کل متلازم جبلتوں کے مجموعہ کے طور پر ہوتا ہے لہذا اب دعویٰ مختلف ہو جاتا ہے ہمکو اب یہ خیال رکھنا پڑتا ہے کہ عضویہ کا نشو ونما ان وحدتوں میں بغیر کسی تغیر (یا بغیر کسی مطابق تغیر) کے ہوتا ہے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے۔ لہذا اس میں ایسے خواص پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو فرد کے لئے لازمی نہیں ہیں۔ کیونکہ نسبتہً غیر متمدن حالت میں وہ ان کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔ اور اس لئے یہ معاشری قانون کے نشو ونما کو ظاہر کرتی ہیں۔ یعنی ایسے اوصاف کے نشو ونما کو جو اس میں معاشری دباؤ کی وجہ سے پیدا ہو لتے ہیں۔ علاوہ بریں ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض خصوصیات معاشرۃ کے لئے لازمی ہیں۔ اس کا نمو اس قسم کے اوصاف کے نمو کا عمل ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ قابل وہی معاشرۃ ہے، جو معمولاً باقی رہتی ہے، اس لئے معاشرۃ کی بقا سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اس کے ان خواص کا نشو ونما ہو گیا ہے، جن پر اس کی قوت وقابلیت کا مدار ہے۔ اس غایت کی بنا پر جس کو پہلے سمجھ چکے ہیں، ہم کو اب معاشرۃ پر اس نظر سے بحث کرنی ہے۔ کہ یہ ایسی شے ہے جو اپنا آپ توازن قائم رکھنے کے قابل ہے، خواہ اپنے سے کمزور معاشروں کے مقابلے سے یا خارجی دنیا پر براہ راست عمل کر کے خود بتھامے رکھتی، اور ان معاشری اوصاف کی بنا پر ایسا کرنے کے قابل ہے جو اس میں پیدا ہو چکے ہیں۔ لہذا ان کو ہم یا تو معاشری زندگی کے شرائط خیال کر سکتے ہیں یا ان کے متعلق یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ یہ اپنے افراد پر ایک قانون عائد کرتے ہیں۔ ایک معاشرۃ کے موجود ہونے یا ترقی کرنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کے اندر بعض اوصاف اور رواجات ہوں اور یہ ان کے مطابق جبلتوں اور عادتوں سے اپنے افراد کو متاثر کرے۔ لہذا ہم کو ان اوصاف کی تحقیق کرنی ہے، جو معاشرے کے لئے ارتقا کی ایک خاص منزل پر ضروری ہوں، اگرچہ فرد کے لئے ناگریز ولازمی نہ ہو۔ اور پھر ہم ان کو معاشری تنسیخ کی

حیاتیت کی شرائط کے طور پر بیان کرسکتے ہیں، اور اس قانون پر مشتمل سمجھ سکتے ہیں جو فرد پر بہ حیثیت رکن معاشرۃ کے عائد ہوتا ہے یعنی معاشرۃ کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے۔ نیز یہ کہ ممکن ہے فی الواقع قانون زیادہ سے زیادہ قابلیت اور قوت کو ظاہر نہ کرے جو معاشری نشو و نما کی ایک خاص نوبت کے لئے ممکن ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم مشاہدہ کرچکے ہیں کہ ممکن ہے اوصاف متغیر ہوجائیں اور معاشرے کی بقا میں خلل واقع نہو۔ لیکن ان اوصاف کو لازمی شرائط کے تقریباً مطابق ہونا ضروری ہے۔

۲۔ اخلاقی قانون

۸۔ لہذا بغیر کسی مزید اہتمام کے ہم اخلاقی قانون کی تعریف کرسکتے ہیں۔ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے، کہ ایک معاشرۃ یا ایک فرد کے اخلاق سے، کم از کم اہم ترین علائق اور جبلتوں کا ایک خاص تغیر ظاہر ہوتا ہے۔ ہم کسی مجوزہ ضابطہ کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس قدر معمولی ہے کہ اس کے اندر کوئی اخلاقی اہمیت نہیں ہوسکتی۔ مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ یہ ضرورت سے زیادہ اہم ہے۔ ممکن ہے اخلاق کو بعض ضرر و روش کے مسائل سے دلچسپی نہو۔ لیکن ایسے اصول جو ایک معاشرۃ یا فرد کی بقا کو متاثر کرتے ہیں وہ اس بنا پر حلقہ اخلاق سے خارج نہیں ہوسکتے۔ ایک اور اصول جو اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے، اس سے بھی اسی طرح سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اخلاقی قوانین کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس حد تک انسان ارتقا کی ایک خاص نوبت پر پہنچ چکے ہیں، اس حد تک یہ ان سب پر عائد ہوتا ہے، اور یہ ان پر اس بنا پر عائد نہیں ہوتا کہ یہ کسی خاص جماعت یا معاشرۃ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک ہی اخلاقی قانون کا تمام عاقل و بالغ مردوں اور عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ امیر ہوں یا غریب کوئی پیشہ رکھتے ہوں، یا مختصراً یوں سمجھو کہ اگر ان کے قویٰ کا نشو و نما کامل ہوچکا ہو، تو وہ کسی زمرہ میں بھی ہوں ان پر وہی قانون عمل کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص کے اپنی حیثیت کے اعتبار سے جداگانہ جزئی فرائض بھی ہوتے ہیں۔ اور بعض حیثیتوں میں بعض کی نسبت ایک

خاص قسم کے اخلاق کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنی یہ ہیں ایک ہی عام اصول کا غیر محدود اقسام علائق میں استعمال ہو سکتا ہے۔ اخلاقی قانون ہمیشہ اس صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ تمام انسانوں کو ایسا کرنا چاہیئے۔ اس کی یہ شکل نہیں ہو سکتی کہ تمام وکیلوں کو یا سپاہیوں کو یا جہازرانوں کو ایسا کرنا چاہیئے۔ ہم اس کے دائرے میں اسی حد تک آئے ہیں، جس حد تک تم میں ایسے اساسی اوصاف ہوتے ہیں، جو معاشرۃ کے تمام افراد میں پائے جاتے ہیں۔ تم اس کے کسی خاص اور جزئی وصف کے رکھنے کی بنا پر مکلف نہیں ہوتے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ اخلاق معاشری نسیج کے بعض نہایت ہی اہم اوصاف کا تعین کرتا ہے اس کا اطلاق فرد کے ان اوصاف پر نہیں ہوتا جو اس کی زندگی کے لئے ناگزیر ہوتے ہیں کیونکہ ظاہرا بد اخلاق لوگ بھی ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ظاہر ہے کہ قانون کی خلاف ورزی کا امکان ہے۔ دوسری طرف یہ ان نسبتۃً خاص اور سطحی فرائض پر عاید نہیں ہوتا، جو انسان کو کسی ایسی حیثیت کے لئے موزوں کرتے ہیں، جو اس کے کسی نہ کسی حیثیت فرد معاشرۃ ہونے میں حائل نہیں ہوتی۔ لہذا ہم اپنے پہلے بیان سے یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اخلاقی قانون ایک پہلو سے ان شرائط یا اجزائے شرائط کا بیان ہے، جو معاشری نسیج کی زندگی کے لئے ناگزیر ہیں۔ اس کے اس سے زیادہ ہونے کی تو مختلف صورتیں ممکن ہیں، لیکن اور جو بھی کچھ ہو اس کے لئے یہ ہونا لازمی ہے۔ جس عمل سے معاشرۃ کا نشو و نما ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فرد میں جن اہم ترین خصوصیات کا نشو و نما معاشری دباؤ سے ہوتا ہے، وہ بقائے معاشرۃ کی شرائط کے مطابق ہیں۔ اخلاقی قانون بعض ان اہم ترین خصوصیات کا تعین کرتا ہے، جو اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں اور اس لئے ان اوصاف کے بیان کا ایک جزو ہے، جن کی بدولت معاشرۃ ممکن ہو سکتی ہے۔ یہ تمام و کمال بیان نہیں ہے، کیونکہ اور اوصاف بھی ضروری ہو سکتے ہیں۔ یہ بالکل صحیح بیان بھی نہیں ہو سکتا

کیونکہ ایسی معاشرتیں بھی ہوتی ہیں، جن کے اخلاق میں بعید اختلاف ہوتا ہے۔
لیکن اپنی حد تک یہ شرائط کے ایک جزو کا تقریباً صحیح بیان ہے ؏

۹۔ یہ کہنے سے میرا یہ دعویٰ کرنا کہ "اس سے وہ صورت دستیاب ہوتی ہے، جس میں اخلاقی قانون خود کو اس معاشرۃ کے افراد کے سامنے پیش کرتا ہے جس کے اندر یہ ہوتا ہے" مقصود نہیں اور نہ میں اس سے انکار کرتا ہوں۔ میں اخلاقی عواطف کی علت سے بحث کر رہا ہوں، ان کے باعث سے بحث نہیں کر رہا ہوں۔ ہمارا اخلاقی فیصلہ لازمی طور پر ان جبلتوں کو مذموم قرار دیگا، جو حیات معاشری کے لئے مضر ہونگی۔ اور ان کو یقیناً پسندیدہ اور مستحسن قرار دیگا جو اس کے برعکس ہونگی اس میں شک نہیں کہ یہ سوال تو باقی رہتا ہے کہ ہم اگر سفہ کو مضر خیال نہیں کرتے تو ہم اس کو مذموم اور برا کیوں کہتے ہیں۔ اور اس سوال کا اس نوبت پر پوری طرح سے جواب دیا بھی نہیں جا سکتا۔ یہاں پر میں صرف یہ کہونگا کہ یہ فرض کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا کہ ہماری پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کا باعث کسی اعتبار سے یہ واقعہ ہوتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی حد تک ہمارے لئے مفید ہوتی ہیں، اگرچہ ہم کو ان کے افادہ کا شعور نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کسی حد تک ان تمام وجوہ کا حال ہوگا جو استدلالی منزل سے نیچے ہونگے ؏

۳۔ اخلاقی قانون فطری ہونے کی حیثیت سے

۱۰۔ اسی اصول سے، ان اوصاف کی توجیہ ہوتی ہے۔ جو لفظ اخلاق سے سمجھ میں آتے ہیں۔ اخلاقی قانون اور باقی قوانین میں اس بنا پر امتیاز کیا جاتا ہے کہ یہ انسانی نہیں بلکہ الٰہی ہوتا ہے۔ یہ مصنوعی نہیں بلکہ فطری ہوتا ہے یعنی بنایا نہیں جاتا بلکہ اس کا نشو و نما ہوتا ہے۔ یہ امتیاز اعلیٰ نہیں ہے۔ حکمی مشاہد کے لئے جیسا کہ شکسپیر کہتا ہے صنعت جزو فطرت ہوتی ہے۔ ہر شے بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی الٰہی قوت سے پیدا ہوتی ہے اور انسان کی ہر ترقی ایک طرح کا نشو و نما ہوتی ہے یہ امتیاز ایک ادنیٰ درجہ تحلیل پر صحیح ہوتا ہے۔ ہم اس سے کم از کم

یہ مراد لیتے ہیں، کہ قانون اراضی کا تعین تو مجلس وضع قانون کے ارادے سے ہوتا ہے، مگر اخلاقی قانون وضع قانون سے اس قدر ماورا ہوتا ہے، جس قدر سیاروں کی حرکات۔ بادشاہ اعیان و عوام بعض صورتوں کو مدنظر رکھ کر اس امر کا تعین کر سکتے ہیں، کہ آیا چوری یا دروغ گوئی کی حیثیت جرم کی سی ہوگی، مگر یہ لوگ کسی طرح اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتے، کہ آیا یہ مذموم ہوگی یا نہیں۔ ایک اعتبار سے تو یہ بات ان تمام اخلاقی نظامات میں جن کا کہ تصور ہو سکتا ہے مساوی طور پر بدیہیہ معلوم ہوتی ہے۔ اگر ایک جماعت مفکرین کے ساتھ اخلاق کو عقلیتی تحویل کرو تو ایسا قانون جس سے اخلاق کو متغیر کرنا مقصود ہو اتنا ہی مہمل ہو گا، جتنا کہ وہ قانون جس سے اقلیدس کے کسی مقالہ کو منسوخ کرنا مقصود ہو۔ اگر تم افادی نظریہ اختیار کرو گے تو اس قسم کا قانون ایسا ہی مہمل ہو گا، جیسے کہ وہ قانون جس سے محرکات کی لذت کو متغیر کرنا مقصود ہو۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی گئی ہے، اس کے مطابق یہ اسی قدر مہمل ہو گا جس قدر کہ ایسا قانون جس کی غرض منشیات کو صحت بخش بنانا ہو۔ کسی جماعت کے فعل سے واقعات کی اسی طرح سے نوعیت متغیر نہیں ہو سکتی جس طرح سے کہ منطقی لوازم کی نوعیت متغیر نہیں ہو سکتی ہو

۱۱۔ مگر یہ بات موجودہ صورت حال کے بالکل مطابق نہیں ہے، کیونکہ میں یہاں واقعی اخلاق سے بحث کر رہا ہوں نہ کہ معیاری سے۔ جس حد تک کہ اخلاق بعض واقعات کا بیان ہے، یا اس سے بعض واقعات کا بیان مترشح ہوتا ہے، اس حد تک یہ کہنا بلاشبہ صحیح ہے کہ اخلاق بنایا نہیں جا سکتا مگر واقعی اخلاق واقعات، کے متعلق لوگوں کے نظریات کے مطابق ہوتا ہے، اور جس حد تک ان میں غلطی کا امکان ہوتا ہے، اس حد تک انہیں تغیر ہوتا ہے۔ لہذا یہ اس قانون سے بھی مختلف ہوتا ہے جس کے اندر غلطی کا امکان نہیں ہوتا۔ اور ہم خود سے دریافت کر سکتے ہیں کہ ان کے انحرافات کی غرض کا متعین کیونکر ممکن ہے۔ کیا اصولوں کے اس مجموعہ میں

جو ہمارے اخلاقی احکام کا رہبر ہوتا ہے، اس قدر اختلاف نہیں ہوتا، جس قدر کہ اور ضابطوں میں ہوسکتا ہے۔ کیا یہ تعصبات سے متاثر نہیں ہوتا۔ اور کیا اس میں کسی خود ساختہ مقتدر ذات یا جماعت کی وجہ سے تغیر نہیں ہوجاتے۔ اگرچہ مجلس وضع قانون کا کوئی فیصلہ قتل بے گناہ کو حق اور صائب نہیں بنا سکتا، مگر کیا اس سے قتل کے متعلق فی الحقیقت عطوفت کا تعین نہیں ہوتا یہ فی الحقیقت ایسا مسئلہ ہے جس کا تصفیہ تاریخی تحقیق سے ہو، مگر جو اصول قایم کئے گئے ہیں، ان سے ممکن انحرافات کی کسی حد کا پتہ چل سکتا ہے۔

۱۲۔ یہ بات درحقیقت بالکل ظاہر ہے، کہ اگرچہ اخلاق میں تغیر ہوتا ہے مگر اس میں قانون کے اور نظاموں کے مقابلہ میں تغیر بہت ہی محدود حلقے کے اندر ہونا چاہیئے، کیونکہ اس کے تغیرات کا تعین بہت ہی عام اسباب سے ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی عمیق ساخت اور عمیق ترین جبلتوں کا تغیر ہوتا ہے۔ سطحی عواطف یا معاشرہ کی خاص صورتوں کا تغیر نہیں ہوتا۔ ارتقا کی قدیم ترین منازل میں جب بعض سخت دستور اخلاقی اور دیگر ضابطوں کی جگہ ہوتے ہیں، اسوقت دستور متواتر اصلاح سے نہیں بلکہ بطنی نشو ونما سے ترقی کرتا ہے۔ اور انتہا درجہ کے متمدن زمانوں میں بھی اسی قسم کا عمل بعض اصول کے متعلق ہوتا ہے، جو غیر محسوس طور پر قانونی ترجمانی سے متغیر ہو جاتے ہیں مگر جوں جوں فرق زیادہ نمایاں ہوتا ہے تو صرف قانون اخلاق ہی آسمانی ناقابل تنسیخ وغیرہ ہونے کی خصوصیات رکھتا ہے۔ پس تنسیخ کے عضوی قوانین اور کسی خاص نظام کے مخصوص قوانین کے مابین جو فرق ہے وہ نمایاں ہوجاتا ہے قوانین کی ایک قسم خود کو عضوی جبلتوں کے براہ راست عمل کے ذریعہ سے باقی رکھتی ہے۔ بعض قوانین ان جبلتوں کو خاص حالات پر عائد کرکے یا اس اقتدار کے احترام کے ذریعہ سے جو اس قسم کے استعمال کے ذریعہ سے ترقی کرتا ہے خود کو باقی رکھتے ہیں کسی خاص حالت میں ممکن ہے محرک کی یہ دو قسمیں ایسی ملی ہوئی ہوں کہ ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہ کیا جاسکے۔ ممکن ہے میں ایک قانون کی اس اقتدار کے خیال سے تعمیل کروں جو اس کو نافذ کرتا ہے یا اس کی محض اس کے

خیال سے تعمیل کروں۔ میں ایک وعدہ کا ایفا یا تو اس لئے کروں کہ میں ایفائے وعدہ کو ضروری سمجھتا ہوں، یا اس لئے کہ میں ان سزاؤں سے ڈرتا ہوں جو شکست پیمان کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں۔ اور اس آخرالذکر صورت میں میرے ایفائے وعدہ کے وہی اسباب ہوتے ہیں، جو میرے ایک مقررہ لباس کے پہننے کا ہوتے ہیں۔ مگر وہ جبلتیں جو مجھ کو اخلاق کے مطابق عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہیں، ان کے ہم سر ہوتی ہیں جو مجھے ایک مقتدر ذات یا جماعت کے احکام کی تعمیل پر آمادہ کرتی ہیں۔ اور ان میں اسیوقت تغیر ہوسکتا ہے، جب کل سیرت میں انتہائی تغیر واقع ہو جائے یعض جبلتیں ماخوذ ہوتی ہیں اور ان کے اندر اسی طرح تغیر ہوسکتا ہے جس طرح مقتدر ذات کا کوئی جزئی فعل متغیر ہوسکتا ہے اسطرح سے ہم فرض کرسکتے ہیں کہ عضوی تغیرات بالکل مختلف قسم کے ہیں اور یہ ثانوی یا ماخوذ جبلتوں کے مقابلہ میں قوی ہوتے ہیں؛

۱۳۔ اس کا اطلاق اس صورت پر ہوتا ہے، جس میں ہم اخلاقی قانون کو بھی کسی نہ کسی حد تک، ایسے عمل سے بنا ہوا سمجھتے ہیں جو واقعی قانون سازی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ اس قسم کی حالت کی کم و بیش ہر بڑا اخلاقی معلم مثال ہوتا ہے۔ اگر کتب مقدسہ لئے دنیا کے سامنے ایک نیا نظام اخلاق پیش کیا تھا، تو ان کی اشاعت کو اخلاقی قانون سازی کی ایک مثال سمجھ سکتے ہیں۔ اس بات کو ہر مذہبی آدمی تسلیم کرتا ہے، کہ اس قسم کی مثال کے لئے خدائی مداخلت سے کم کسی شے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یعنی اس قوت کی براہ راست مداخلت جو عضوی جبلتوں کو بھی اسی آسانی کے ساتھ بدل سکتی ہے جس آسانی کے ساتھ ثانوی جبلتوں کو بدل سکتی ہے۔ مگر جس حد تک یہ سوال علمی تحقیق کے دائرے کے اندر آتا ہے۔ محض واقعات کا سوال ہے یعنی کس حد تک ایک جدید اخلاقی اصول مسلمہ اخلاقی ضابطہ کو بدل سکتا ہے۔ اگر ہم اس اخلاقی تغیر کا تعقل کرسکتے جو مذہب عیسوی کی بدولت ہوا ہے، جو ایسی قوت کی اطاعت کی مثال ہے جس کا انکشاف معجزات کے ذریعہ سے ہوا ہے تو فوری تغیر اس قدر اخلاق کے اندر نہ ہوگا

جتنا کہ موجبات اخلاق کے اندر ہوگا۔ لوگوں پر یہ بات ظاہر ہوگی کہ ایک خاص قسم کے کردار کے ایسے نتائج ہوتے ہیں۔ جن کا ان کو پہلے سے علم نہیں تھا۔ اس قسم کا تغیر اس میں شک نہیں بالواسطہ ان کی کل اخلاقی سیرت کو متاثر کردیگا۔ لیکن اس قسم کے نظریہ پر غور کرنا غیر ضروری ہے سوائے اس واقعی دعوے پر توجہ کرنے کے کہ مافوق العادت قوت کی مداخلت کے بغیر اس قسم کا نتیجہ پیدا نہ ہوسکتا تھا۔ جب تک ہم علمی تحقیق کی حدود کے اندر رہتے ہیں ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب سے بڑے اخلاقی معلم کا اثر اس کے اقتدار پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تعلیم کے ان عواطف کے مطابق ہونے پر مبنی ہے۔ جو معاشری واسطے کے اندر پہلے سے نفوذ کرچکے تھے۔ جس حد تک اس کی تعلیم مروجہ جبلتوں کے مطابق ہے، اس کو کامیابی ہوتی ہے۔ وہ تعلیم نہ دے سکتا اگر وہ اپنے ابنائے جنس سے آگے نہ ہوتا اور نہ کوئی اس کی بات سنتا اگر وہ ان افکار کو جولاتعداد اشخاص کے اذہان میں مبہم طور پر موجود تھے، ایک واضح شکل میں بیان نہ کردیتا۔ سقراط کی طرح اس کی حالت لازمی طور پر ایک قابلہ کی سی تھی۔ وہ ان نئے تصورات پیدائش میں سہولت بہم پہنچاتا ہے، جس سے کہ دنیا پہلے سے حاملہ تھی اور وہ فی الحقیقت ایسے خیال کا ترجمان اور سخنہ جو اپنے ادا ہو جانے کی تلاش میں تھا، اور ایک سست عمل ترقی کو ظاہر کرتا ہے۔ شاعر و فلسفی بھی مذہبی معلم کی طرح اپنی قوت کے لئے اس غیر شعوری تعاون پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اور جوں جوں لوگ تاریخ عالم کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ باطنی تیاری کے اس خاموش عمل کو زیادہ اہم سمجھتے جاتے ہیں؛

۱۴۔ پس جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اخلاق بنتا نہیں، بلکہ اس کا نمو ہوتا ہے، تو ہم درحقیقت اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ اس عضوی جبلت کے تدریجی ارتقا کا نتیجہ ہے، جو پشتہا پشت سے چلی آرہی ہے، ہر فرد جوں جوں بڑھتا ہے، اخلاقی عواطف سے متاثر ہوتا جاتا ہے، اور ان کو فطری سمجھنے لگتا ہے، کیونکہ اس نے ان کو بغیر شعوری تدبر کے تسلیم کیا ہے

ایسے ضابطے کا متغیر کرلنے کے لئے جس کی اس طرح سے تکمیل ہوئی ہو، فکر و احساس کے نہایت ہی عمیق اشکال کی ضرورت ہوتی ہے، جو زندگی کے کل اصول کے اندر مضمر ہوتے ہیں اور جن کو نسل اپنے خارجی عالم کے نظریہ کے طور پر تسلیم کرتی ہے مصلح کو اپنی سیرت کے اندر ان عواطف کو جاگزیں کر کے آغاز کار کرنا چاہئے۔ اور اسے اپنے ہمجنسوں کے ساتھ قبل اس کے کہ وہ ان کو متاثر کر سکے ہمدردی کرنی چاہئے۔ خارجی دنیا کے متعلق نئے انکشافات معاشرۃ کے نشوونما کی بنا پر نئی احتیاجات فطری و عقلی دولت کے بتدریج جمع ہونا ان سب سے ممکن ہے کہ عضوی جبلتوں کی کسی حد تک اصلاح کی ضرورت ہو، مگر اس قسم کے تغیرات ہمیشہ لازمی طور پر سست ہونے چاہئیں، اور حل کی تلاش میں ممکن ہے، بہت کچھ بھٹکنا پڑے تب کہیں کسی حد تک توازن تک پہنچ سکتے ہیں۔ عمل کی ہر جزئی منزل پر معمولی ذہن ان اصولوں میں جو پیدائش سے اس کی فطرت میں داخل ہوتے ہیں ہر قسم کے تغیر کی مزاحمت کرتا ہے، اور جب تک کوئی برائی نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس نہیں ہوتی، اس وقت تک بدلنا بھی کافی دشوار ہوتا ہے خصوصاً جب یہ تبدیلی ہمارے نظام فکر کے اندر کسی بڑے تغیر کو مستلزم ہوتی ہے۔ لیکن جو آراء ہمارے کردار سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں، انکو بدلنا ان سے بھی زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ ان سے بھی زیادہ عوام کے سست اذہان کے گہرے تعصبات کو بدلنا دشوار ہوتا ہے۔ اسلئے جہاں مفروضہ تغیر سے فی الحقیقت معاشری تطابق میں اصلاح ہوتی ہے، اور اسمیں بالواسطہ اور بلاواسطہ ہر قسم کے منافع ہوتے ہیں، یہ انکی سیرتوں میں ایسے عظیم الشان تغیرات کے مساوی ہوتا ہے، اور اس کے لئے اتنے اذہان کے مضمر تعاون کی ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کو سست فطری اعمال کے مشابہ ہونا چاہئے، نہ کہ کسی ایسے اچانک تغیر کے جیسا کسی خاص فکری شعبہ میں کسی ایک انکشاف سے ہو جاتا ہے، یا جیسا کہ کسی قانونی عمل سے مقابلتہً سطحی و غیر اہم ترتیب کے اندر تغیر واقع ہو جاتا ہے؛

۱۵۔ اس گفتگو سے جو اس قدر عام ہے، کہ اس کی کسی مزید تشریح و توضیح

کی ضرورت نہیں ہے، ہم اخلاقی قانون کے ابدی اور غیر متغیر ہونے کے وصف کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ہمارے نقطۂ نظر سے ان ترکیبوں کو اس طرح سے سمجھنا چاہیئے کہ، ان کے معنی ہمارے ارتقا کے تسلیم کرلنے کے مطابق ہوں۔ واقعی اخلاقی قانون ترقی کرتا ہے، لہذا متغیر ہوتا ہے، اب معیاری قانون کے متعلق جو بھی کچھ کہا جائے ہمیں اخلاقی جبلتوں کو فطرت انسانی یا معاشرۂ انسانی کے تابع سمجھنا چاہیئے لہذا ان میں اسی حد تک تغیر کا امکان ہے جس حد تک ان کے موضوع میں تغیر کا امکان ہے۔ جب قدیم مابعد الطبیعیات قانون کے غیر متغیر ہونیکا ذکر کرتے ہیں تو اس کی یا تو یہ مراد ہوسکتی ہے کہ یکساں و غیر متغیر حالات قانون ہمیشہ یکساں و غیر متغیر رہتا ہے۔ جو بلاشبہ صحیح ہے مگر اس سے ہم کو کوئی حقیقی اطلاع نہیں ملتی۔ یا یہ ہوسکتی ہے کہ اگرچہ انسانی زندگی کے حالات میں عظیم الشان انقلاب ہو جائے مگر یہ کسی نہ کسی اعتبار سے یکساں و غیر متغیر رہتا ہے۔ اور یہ دعوی یا تو غلط ہے یا اس کا حقیقی موجودات کے ماورائی حلقہ سے تعلق ہے جو مظہری دنیا سے بالکل علحدہ ہے، اور اس لئے اس کا حکمی نظریات سے کوئی تعلق نہیں۔ اخلاقی قانون کے غیر متغیر اور ابدی ہونے سے ہماری یہ مراد نہیں ہوسکتی، کہ اخلاقی قانون اس وقت بھی غیر متغیر رہتا ہے جب وہ حالات بھی جن پر یہ مبنی ہوتا ہے متغیر ہو جائیں۔ بلکہ صرف یہ مراد ہے، کہ یہ سب اساسی شرائط ہیں، یہ معاشری حیات کی مستقل شرائط ہیں جو معاشری نظام کی نسبتہً غیر محدود سطحی سلاسل تغیرات کے مابین بھی غیر متغیر رہتی ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ کسی دوسری دنیا میں یہ شرائط بالکل مختلف ہونگی تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے اس دنیا کا اخلاق بھی مختلف ہوگا۔ اگر کسی دور کے سیارے میں دروغ گوئی انسانی عافیت کے لئے ایسی ہی ضروری جیسی کہ صداقت اس دنیا کے اندر ہے تو وہاں دروغ گوئی اہمات فضائل میں ہوگی۔ اس قسم کی صورت حال کے امکان سے وہ لوگ انکار کرسکتے ہیں جو ہمہ علمی کے مدعی ہوں۔ لیکن اگر تم اس قسم کے تغیر کے امکان کو تسلیم کرو تو تمھیں اخلاق میں متلازم تغیر کے امکان کو بھی فرض کرنا پڑے گا پس اخلاق اسی قدر مستقل

شے ہے، جس قدر کہ زندگی کی شرائط مستقل ہیں۔ اگرچہ ان شرائط کی پائیداری واستقلال کے متعلق گفتگو ہو سکتی ہے۔ ایسی ذات جو انسان سے بہت زیادہ مختلف ہو، وہ اس میں شک نہیں کہ انسان سے بالکل مختلف کردار کا ضابطہ رکھے گی استقلال و عدم تغیر کا جو درجہ ہم اخلاقی ضابطے سے منسوب کرتے ہیں وہ اس وقت زیادہ واضح ہو جائیگا، جب ہم براہ راست اختصاصی فضائل کے استنباط کی طرف متوجہ ہونگے۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم کا تغیر عمیق ترین عضوی جبلتوں کے مستقل ہونے کی نسبت خفیف ہونا لازمی ہے، اور خاص حالات کے تحت ان کے اندر جو تغیر ہو جاتا ہے اس کے مقابلہ میں اس کام کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن ہم ایک قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں جو بھی کچھ ہے اس کو عمل ارتقا کے مطابق ہونا چاہئے، اور بے ضابطہ تغیر کے مطابق نہ ہونا چاہیئے۔ اگر ایک قسم کے جاندار کا دوسرے جاندار سے ارتقا ہوا ہے، تو تجویز کے اندر ایک قسم کا اتحاد ہونا چاہئے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ دونوں میں اختلاف ہو۔ بعض اساسی خواص دونوں کے اندر ہوتے ہیں اسی طرح جب ایک ضابطہ قانون کا سادہ ضابطہ سے ارتقا ہوتا ہے تو آخر الذکر اگرچہ مافیہ کے اعتبار سے سادہ اور استعمال کے اعتبار سے زیادہ متنوع ہوتا ہے، مگر اس کے اندر ایسے ابتدائی اصول ضرور ہوتے ہیں، جو پہلے کے اندر بھی تھے اور یہ ان کو منسوخ کر لینے کے بجائے ان کی تعمیم کر کے ان کو وسعت دیتا ہے۔ عواطف میں اگر عینیت نہیں تو ایک تسلسل ضرور ہوتا ہے۔ ایک نوبت پر ایک قسم کا کردار پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے اس سے آئندہ نوبت پر جو کردار پسندیدہ خیال کیا جائیگا، وہ اس سے بالکل مختلف نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی سلسلہ کے اندر ہوگا۔ اس لئے اگرچہ ہم اپنے معیار کو بلند کر سکتے ہیں اور ایک زمانہ کے اچھے آدمی کو نسبتہً بلند مرتبہ پر اوسط یا اوسط سے کم خیال کر سکتے ہیں، مگر اس معیار کو جسے ہم چھوڑ چلے ہیں اس حد تک پسندیدہ کبھی سمجھ سکتے ہیں کہ اس کے نسبتی احکام کے متعلق یہ خیال کریں کہ یہ ہمیشہ صحیح ہوتے تھے۔ جن اوصاف کو مستحسن خیال کیا گیا ہے، وہ ناپسندیدہ

اوصاف سے ہر اعتبار سے بہتر ہوتے ہیں۔ اگرچہ جن اوصاف کا زمانہ اس وقت طالب ہے، اس کے لئے اس وقت کے اعلیٰ ترین اوصاف بھی کام نہ دیں۔ لیکن اصول کی وضاحت اخلاق کی ایک اور خصوصیت سے ہوتی ہے جو تاریخی نقطۂ نظر سے بہت زیادہ اہم معلوم ہوتی ہے؛

۱۴۔ اخلاق داخلی ہونیکی حیثیت سے

۱۶۔ ایک اصول کو واضح طور پر بیان کر دینا کل عظیم الشان اخلاقی انقلابات کی خصوصیت معلوم ہوتا ہے۔ اس امر کا تسلیم کر لینا بالکل انکشاف کی حیثیت رکھتا ہے اور اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نقطہ نمایاں ہوگیا ہے، جہاں کہ پہلے بار اخلاقی ضابطہ اور ضابطوں سے بالکل علیحدہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اخلاق داخلی ہوتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون کو اس شکل میں ظاہر کرسکتے ہیں۔ "ایسے ہو"، نہ کہ "ایسا کرو"۔ کسی اصول کے اس شکل میں بیان کرنے کے امکان کو اس امر کے لئے فیصلہ کن سمجھ سکتے ہیں، کہ آیا اس کے اندر ہیتی اخلاقی خصوصیت موجود ہے یا نہیں ہے۔ مذہب عیسوی نے اس تعلیم کو اہمیت دی کہ صحیح اخلاقی قانون "قتل نہ کرو" نہیں کہتا بلکہ اس کے بجائے یہ کہتا ہے کہ "نفرت نہ کرو"۔ قدیم زمانہ کے لوگ زنا کاری کی ممانعت کرتے تھے۔ اخلاقی متقنن ہوس پرستی کی ممانعت کرتا ہے۔ اور اخلاقی معلم کی حیثیت سے اس کی عظمت صرف اس بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ وہ اس خیال کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ یہ بات آسانی کے ساتھ ثابت کیجاسکتی ہے کہ یہی تعلیم مختلف اشکال میں اور مختلف زمانوں میں شدت کے ساتھ دنیا میں دیگر اخلاقی مذہبی اصلاحات کے ساتھ وابستہ رہی ہے؛

۱۷۔ تغیر سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ کردار کو حالات اور سیرت کا ایک وظیفہ یا فعل قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ داخلی علائق کو خارجی علائق کے مطابق کرنا ہی زندگی کی اصل تعریف ہے۔ لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کردار کے متعلق ہر قانون اپنے ساتھ سیرت کے متعلق بھی ایک اصول رکھتا ہے اور اسی طرح سیرت کے متعلق ہر قانون اپنے ساتھ کردار کے متعلق ایک

اصول رکھتا ہے۔ ایک شخص کے احساسات کو باضابطہ کر دو یا اعمال کو ایک کے باضابطہ کرنے سے دوسرا لازمی طور پر متاثر ہوتا ہے۔ اگر تم ایک شخص کو اس بات پر آمادہ کردو، کہ وہ اپنے بھائی سے نفرت نہ کرے، تو تم دیکھو گے کہ وہ اس کو آسانی کے ساتھ قتل بھی نہ کریگا اور اگر تم اسکو اس بات پر آمادہ کردو، کہ وہ اس کے قتل سے باز رہے، تو تم لازمی طور پر ایک حد تک اس کی نفرت کو محدود کر لیتے ہو۔ چونکہ غیر مہذب ذہن کے لئے موضوعی تعریف کی نسبت معروضی تعریف کا قبول کرنا سہل ہوتا ہے، اس لئے ابتدائی قسم کا اصول اسی قسم کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اور سیرت کے اوصاف کو طریق کردار متعین کر کے بالواسطہ متعین کرتا ہے۔

۱۸۔ اس امتیاز کے قائم کرنے کی اہمیت کہاں معلوم ہوتی ہے؟ اگر احساس کی ہر شکل کردار کی ایک متعین شکل کے مطابق ہوتی ہے، تو دونوں اصول ایک دوسرے کو ظاہر کرینگے۔ بعض ایسی حالتیں بیان کی جا سکتی ہیں، جن میں یہ تقریباً صحیح ہوتا ہے۔ کم از کم یہ اشتہاؤں کے متعلق تو صادق آتا ہے، جو عقلی جذبات سے علحدہ ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہر اشتہا کے مطابق ایک جسمی عضو ہوتا ہے مگر طریق احساس و طریق عمل ایک دوسرے کو ظاہر کرتے ہیں۔ پیاس کے باضابطہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ پینے کو باضابطہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اصول اس وقت صحیح نہیں ہوتا جب ہم ایسے جذبات سے بحث کرتے ہیں، جن کا اخراج کسی مقررہ یا تنگ راستے سے نہیں ہوتا اگر میں کسی عمل کے محض خارجی خصوصیات کے ذریعہ سے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں، یعنی محض ان اوصاف کے ذریعہ سے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں، جن کے ادراک سے میں ایسی دنیا کے وجود کی شناخت کرتا ہوں، جو مجھ سے خارج ہے تو مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مطابقت باقی نہیں رہ سکتی۔ ہر ایسا فعل جس پر تعریف صادق آسکتی ہے نہایت ہی مختلف قسم کے محرکات پر مبنی ہو سکتا ہے اور ایک ہی محرک بہت سے مختلف افعال کا باعث ہو سکتا ہے۔ قتل سے عموماً نفرت کا اظہار ہوتا ہے، مگر بعض صورتوں میں ممکن ہے، میں قتل بربنائے فریضہ کروں ممکن ہے میں

روپیہ کی خواہش کی بنا پر اس کا مرتکب ہوں، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں مقتول کی محبت کی وجہ سے اس کو قتل کر ڈالوں، مثلاً جب میں اس کو اسکی مصیبت دور کرنے کے لئے قتل کرتا ہوں۔ اس لئے اگرچہ قتل کی ممانعت عام طور پر ان افعال سے بھی باز رکھتی ہے، جن کا نفرت باعث ہوتی ہے۔ مگر دونوں قسم کی ممانعتوں میں اکثر حالات میں بیحد فرق ہوتا ہے۔ اگر میں ان تمام حرکات کی ممانعت کرنا چاہوں جو نفرت کی بنا پر ہوتی ہیں، تو داخلی خصوصیت کی بنا پر جو تعریف ہوگی، وہ سادہ اور جامع ہوگی۔ حالانکہ دوسری قسم کی تعریف غیر محدود پیچیدہ اور کم و بیش ہمیشہ ناقص ہوگی۔ میں ممانعت قتل کو ذرا نرم کر سکتا ہوں، اس طور پر کہ اس کو جزئی حالتوں میں روا رکھوں مثلاً جنگ کی حالت میں۔ اور کچھ ایسی ذیلی ممانعتیں بھی کر دوں جس سے نفرت کے ظاہر کرنے کے اور ذرائع کا بھی امکان نہ رہے۔ مثلاً ہتک یا ایسے حالات کا پیدا کرنا جو بالواسطہ زندگی کے لئے مضر ہوں۔ مگر اس سب کے باوجود ان تمام صورتوں سے جمع کرنے کی کوشش جن میں ایک شخص اپنے ہمسائے کو نقصان پہنچا سکتا ہے محض بے سود ہوگی۔ ان دو طریقوں کے مابین جو فرق ہے وہ اس فرق کے مشابہ ہے، جو ایک مقررہ مرکز سے ایک مقررہ خط کو گردش دیکر دائرہ بنا لینے اور ایک دائرے کی شکل اس طرح بنانے میں ہے کہ خارجی نقاط سے دائرے کھینچے جائیں جو ایک دوسرے کو اس طرح سے قطع کریں جس سے کم و بیش دائرے کا محیط ظاہر ہو۔ مختصر یہ کہ اگر میں اس قسم کے تمام کردار کی ممانعت کرنا چاہوں، جو ایک خاص قسم کی رجحان کا نتیجہ ہوتا ہے، تو میں ایسا فوراً اس رجحان کی ممانعت کر کے کر سکتا ہوں اور اس حالت میں جب میں نئی قسم کے افعال اس عام اصول کے تحت لاتا ہوں، تو اصول کردار سادہ ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر میں دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہوں اور اسی کردار کی خارجی خصوصیات کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو یہ پیچیدہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

۱۹۔ اب کردار کے ہر اصول کے لئے اصول سیرت لازمی ہے۔

چونکہ دمیرے مفروضہ کے مطابق، عمل کا تعین ہمیشہ لذت والم سے ہوتا ہے، اس لئے ایک یکساں وغیر متغیر اصول مجوزہ کردار کے متعلق ایک یکساں احساس ظاہر کرتا ہے۔ اصول عمل عام طور پر فاعل کے احساسات کے اعتبار اشیاء کا ایک اصطفاف ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح سے ابتدائی اصولوں کی بنا اس کی ابتدائی حسیتوں کے مشابہ ہوتی ہے۔ اور اس میں وحدت تنظیم سے ہمنوائی پیدا ہوتی ہے، جو ان حسیتوں سے بنتی ہے۔ ان ابتدائی اصولوں میں یہ خصوصیت ہونی چاہئے کہ ان کو سیرت کے اصولوں کی حیثیت سے بیان کیا جا سکے۔ اور اسی وجہ سے جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ ان کو صحیح طور پر خارجی کردار کے قانون کی حیثیت سے بیان نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایک انسان کو فاعل کی حیثیت سے محض ایک منتظم مجموعہ احساسات ہی خیال کر سکتے ہیں محرک اصلی یہی احساسات کے علاوہ اور معطیات نہیں ہو سکتے۔ کائنات پر صرف اس وقت غور ہوتا ہے، جب احساس کی بعض داخلی شرائط متعین کرنی ہوتی ہیں، حالانکہ سیرت داخلی شرائط کا مظہر ہوتی ہے اب کسی مقررہ حالت میں کردار اس میں شک نہیں خاص محرک پر مبنی ہوتا ہے جو خارج سے سیرت پر واقع ہوتا ہے یہ جاننے کے لئے کہ سیرت کیونکر عمل کرتی ہے ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ کونسے اثرات کام کر رہے ہیں۔ ہم کو آلہ کو بھی سمجھنا چاہئے اور ہمیں یہ بھی جاننا چاہئے کہ خارجی عامل کی حرکات کونسی ہیں۔ لیکن عام اصول کے حاصل کرنے کے لئے ہم اس کو ان تمام جزوی حوادث سے منتزع کرتے ہیں۔ اور ان میں سے صرف ان کو اخذ کرتے ہیں، جو اہم ہوتے ہیں۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ خود آلہ کی ساخت سے قطع نظر ان شرائط کے جو خارج سے عائد ہوتی ہیں کونسی شرائط عائد ہوتی ہیں۔ مگر اس کے معنی صرف ان خارجی حالات کا لحاظ کرنے کے ہیں جو غیر متغیر ہوتے ہیں اور جن کا وجود اس وقت فرض ہو جاتا ہے، جب ہم عامل کا وجود فرض کرتے ہیں۔ عضویہ ایک غیر متغیر اور عام شرط کی حیثیت سے ماحول کو ظاہر کرتا ہے۔ جس کا

کوئی واضح حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر زندگی کے لئے سانس لینا ضروری ہے، تو ہوا بھی ضروری ہوگی۔ مگر میں تنفس کے قوانین، اس کا دوسرے اعمال وافعال سے تعلق، اور عضوی توازن میں اس کی حیثیت کا تعین اس مضمر شرط کے حوالے کے بغیر کرسکتا ہوں۔ اسی طرح سے ایک نفسیاتی انسان کو بعض ابتدائی جذبات کا مرکب خیال کرسکتا ہے۔ اور جس طرح سے کہ اس کی سیرت میں ان میں باہم تعلق ہوتا ہے، اس کو ان خارجی شرائط کے حوالے کے بغیر، جو ایسی ذات کے وجود کے لئے ناگزیر ہیں بیان کرسکتا ہے اسی طرح سے جو عام اصول مقرر ہوتے ہیں وہ ہر جزوی فعل اور اس کے طریق عمل میں مضمر ہوتے ہیں، اور ہر حالت اس خاص مہیج پر مبنی ہوتی ہے جو عمل کرتا ہے۔ لیکن خود اصولوں میں کسی خارجی واقعہ کا مسلمہ نہیں ہوسکتا۔ خاص حالتوں میں جہاں کوئی خاص احساس مستلازم رکھتا ہے اصول کے بیان کرنے کے دونوں طریقوں میں باہم تبادلہ ہوسکتا ہے۔ لیکن چونکہ عام حالت میں کوئی مساوی صورت موجود نہیں ہے اس لئے ہمیں خود اصول کو بیان کرنا چاہئے۔ کیونکہ یہی صورت ممکن ہے یعنی اس کو اصول سیرت کے طور بیان کرنا چاہئے۔ اور چونکہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اخلاق کا تعلق ان عام اصولوں سے ہے اس لئے اخلاقی قانون کے بیان کرنیکی صورت ہونی چاہئے کہ اس کو اصول سیرت کے طور پر بیان کیا جائے؟

۲۰۔ اس بات کو ایک اور امر پر غور کرکے زیادہ واضح کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم افعال کی کسی خاص قسم پر غور کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصلی محرک جبلت یا صورت احساس ایسی شئے ہوگی کہ اگر یہ موجود ہو تو فعل وقوع میں آجائے، یا اگر فعل واقع ہوجائے تو اس کا وقوع میں آنا لازمی ہو۔ ہم کہہ سکتے ہیں (بلا لحاظ ممکنہ مستثنیات کے)، کہ بھوک خاص حالات کے تحت کھانے کو مستلزم ہوتی ہے اور اسی طرح سے ان حالات میں خوراک کا کھا لینا بھوک کو ظاہر کرتا ہے۔ نیز یہ کہ اگر بعض حالتیں ہمیشہ ایک خواہش کو پیدا کریں، تو یہ حالتیں بھی اگر اور اسباب خواہش کو عمل میں آنے سے باز رکھیں۔ اگر بھوک ہمیشہ بعض

حالات سے پیدا ہوا کرے تو اگرچہ اور ملحوظات کی بنا پر یہ خواہش عمل میں نہ آسکے یعنی انسان مثلاً زہر کے اندیشے سے کھانا نہ کھائے جو یہ بھی محرک داخلی ہوگا! ایسی صورت میں ارادہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے بجائے خفیف سا میلان ہوتا ہے۔ دوسری طرف جب کردار کی محض کسی ایسی بعیدی نتیجہ کے لئے ضرورت ہوتی ہے، جو ممکن ہے موجود ہو، اور ممکن ہے نہو۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جب نتیجہ کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا تو اس کی خواہش بھی نہیں ہوتی تو محرک خارجی ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں تغیر حالات سے محرک مغلوب ہی نہیں ہو جاتا بلکہ بالکل فنا ہو جاتا ہے، اور ظاہری غایت صرف کسی آئندہ غایت کے وسیلہ کے طور پر مفید ثابت ہوتی ہے ؛

۲۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کردار کی ایسی بہت سی قسمیں ہوتی ہیں، جن کا کوئی داخلی محرک نہیں ہوتا۔ یہ بات اس تمام کردار پر صادق آتی ہے، جس کی تعریف محض خارجی اصطلاحات میں ہوسکتی ہے۔ کیونکہ میں ایسی اصطلاحوں سے صرف ایسی چیزیں سمجھ سکتا ہوں، جن کا براہ راست جذبات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یا بہ الفاظ دیگر جن کا تعلق شے کے محض ریاضیاتی علائق سے ہوتا ہے۔ میں مغرب کی بجائے مشرق کی طرف اوپر کے بجائے نیچے کی طرف دیکھنے کا یا مثلث کے دو ضلعوں کا چکر کرنے کے بجائے ایک ضلع پر سے گذر جانے کا کوئی داخلی محرک نہیں رکھتا۔ عضویاتی تمام مظاہر پر اس نقطہ سے غور کرتا ہے، اور ان کا محض زمان و مکان کی تغیرات کے حوالہ سے اصطفاف کرتا ہے۔ لیکن جب ہم کردار کے متعلق گفتگو کرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ اس طرح سے جو اصول مرتب ہونگے، ان سے ہمکو صرف اس حد تک دلچسپی ہوگی، جس حد تک ان کو ہمارے جذبات و احساسات استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ ہم کو اس امر کا اندازہ کر لینے کے قابل بناتے ہیں کہ کردار کے نتائج کیا ہونگے، اور جب ہم ان کے ذریعہ سے کردار کے نتائج کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں، تو یہ ان کے کل معنی کو ظاہر کر دیتے ہیں۔ یہ علم کے مثلث کے دو ضلعے تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں بجائے خود کوئی دلچسپی نہیں

رکھتا۔ لیکن جب مجھے کسی خاص مقام تک پہنچنے میں جلدی ہوتی ہے، یا اس تک بہت زیادہ جلد پہنچنا نہیں چاہتا، تو اس حالت میں اس میں شک نہیں کہ یہ اس طریقہ کو متعین کریگا، جس کے مطابق میرے جذبات میرے کردار کا محرک ہونگے؛

۲۲۔ لیکن عام حالت میں یہ بیان مختلف ہوگا۔ ممکن ہے کردار کی ایک خاص قسم خوشگوار یا تکلیف دہ ہو، اور اس سے کسی قسم کے کردار کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اب ہم عام طور پر ایک خاص کردار کے متعلق جس کا تعین ایک حد تک خارجی ملحوظات سے ہوتا ہو، کہہ سکتے ہیں کہ اس کو کم و بیش کسی داخلی محرک کے مطابق ہونا چاہیئے۔ ممکن ہے ایسا ہو کہ اس مفروضہ کے مطابق صرف ایک ہی قسم کا کردار مستحسن ہو کہ فاعل کو بعض محرکات ہو سکتے ہیں۔ یعنی اگر ہم میں ایک خاص قسم کی سیرت ہے، تو ہم مفروضہ طریق پر عمل کر سکیں گے۔ مگر عموماً یہ بھی صحیح ہوگا کہ ایک ہی کردار دوسرے محرکات کی بنا پر بھی عمل میں آسکیگا جس کے معنی یہ ہوئے کہ ہم کردار سے محرک یقین کے ساتھ اخذ نہیں کر سکتے۔ اور اس کے علاوہ عموماً یہ بھی صحیح ہوگا، کہ کردار کا استحسان ایسے حالات پر بھی مبنی ہوتا ہے، جو اصول کے اندر ظاہر نہیں ہوتے۔ یعنی اس میں کوئی صحیح معنی میں داخلی محرک نہیں ہوتا۔ پس اگر پہلی مثال کا اعادہ کیا جائے تو بعض افعال مہربانی و کرم کی بنا پر وقوع میں آتے ہیں۔ جب تک مجھ پر جذبہ رحم و کرم غالب ہے، میں کسی کو قتل نہ کرونگا۔ مگر قتل سے احتراز اور بہت سے محرکوں کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے، مثلاً پھانسی کا خوف اور بعض شاذ حالتوں میں ممکن ہے رحم قتل کا محرک ہو۔ اس کا ذکر نا تو محض سابقہ دعوے کے اعادہ کر لینے کے مساوی ہے کہ داخلی اور خارجی ضابطوں کو کلیۃً ایک دوسرے کے مطابق نہیں کیا جاسکتا؛

۲۳۔ ہم یہ سوال کر سکتے ہیں، کردار کا کوئی خارجی اصول ممکن ہی کیونکر ہوتا ہے؟ کیونکہ اگر ہر طرح کے کردار کا باعث احساس ہوتا ہے اور یکسانی کردار یکسانی احساس کو ظاہر کرتی ہے حالانکہ خارجی یکسانی عملی طور پر صرف داخلی تغیر سے حاصل ہو سکتی ہو اور خارجی تغیر داخلی یکسانی سے حاصل ہو سکتا

ہو تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ کوئی خارجی اصول کردار کے حقیقی اصول کو ظاہر نہیں کرسکتا۔ ایک اعتبار سے تو یہ قطعاً صحیح ہے۔ یعنی کوئی ایسا اصول نہیں ہے جس پر انسان ہر قسم کے حالات میں اور مخالف محرکات کے باوجود بھی عمل پیرا ہو۔ اس کے معنی صرف یہ تسلیم کرنے کے ہیں کہ ارادے کی قوت محدود ہوتی ہے۔ یہ محض اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایک اصول پر کاربند ہونے میں جو محرک مضمر ہوتے ہیں، ان پر اور محرک غالب آسکتے ہیں۔ اصول ممکن ہے اب بھی ایک قوت عاملہ کی حیثیت رکھے، اگرچہ تنہا یہی قوت یا قوت غالب نہ ہو مگر سوال یہ ہے کہ کوئی خارجی اصول کس طرح سے یکساں خواہش کو ظاہر کرسکتا ہے۔ اور اگر نہیں تو اس کو ایک مستقل و پائیدار اثر کہاں سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اس کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اولاً تو اس قسم کے اصول کی کاربندی ممکن ہے، عادت بنجائے۔ عادت کی خصوصیت یہ ہوتی ہے جیساکہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، کہ میں ایک خاص طرح پر خاص اشارات پر عمل کرتا ہوں، اور اس کے لئے اس کے اندر جو احساسات ہوتے ہیں، ان تمام کا احیاء کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر مجھے گھنٹی بجنے پر ناشتہ کے لئے اٹھنے کی عادت ہو تو میں گھنٹی بجنے پر جس کو میں ناشتہ کی تیاری کی علامت خیال کرتا ہوں اُٹھ سکتا ہوں۔ مگر مجھے یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ اس حالت میں علم کم وبیش بالقوہ قسم کا ہے۔ یعنی اگر میں غور کروں، اور ایک خاص علامت کے متعلق تمام خیالات کو واضح شعور کے اندر لانا چاہوں، تو لا سکتا ہوں۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اصول پر کاربندی اور اس سے بھی زیادہ اس سے انحراف محض اس واقعہ کی بناپر ہوسکتا ہے، کہ میں ایک غیر معقول اور غیر مستقل جاندار ہوں۔ درحقیقت اس کے یہ معنی ہیں (جیساکہ ہم کو پہلے معلوم ہوچکا ہے) کہ ممکن ہے مختلف اوقات میں میری سیرت مختلف ہوتی ہو، اور شاید میں ایسے مجموعہ احساسات کو جن کو میں عموماً میں نسبتہً سطحی خیال کیا کرتا تھا، ایسے احساسات پر غالب آجانے دوں جو عموماً سب

سے زیادہ قوی ہوا کرتے تھے۔ لیکن میں اس امر پر کافی گفتگو کر چکا ہوں، جو اس میں شک نہیں کہ فعل کی معقولیت کے متعلق عام مسئلہ کا ایک جزو ہے۔ جس حد تک میں معقول ہوتا ہوں، اس قسم کی بے قاعدگی رفع ہو جاتی ہے۔ اور میں ایک ہی قسم کی حالات میں ایک ہی قسم کے محرکات کا تابع ہوتا ہوں اور جن حالتوں پر اصول منطبق نہیں ہوتے وہاں میں ان کو عائد نہیں کرتا ؛

۲۴۔ فرض کرو کہ میں اس معنی میں معقول طور پر عمل کرتا ہوں کہ میں ہمیشہ ایک ہی طرح کے اصول سے حکم لگاتا ہوں، یا ایک ہی قسم کے احساسات ہمیشہ میرے محرک ہوتے ہیں، جن کے اندر میں نے ہمنوائی پیدا کر لی ہے اور جن پر مجھ کو قابو حاصل ہو گیا ہے جس کی وجہ سے ایک اصول فی الحقیقت ایک ہی احساس کے مطابق ہوتا ہے۔ اس صورت میں میں اصول کو اس طرح سے قبول کر سکتا ہوں کہ یہ معمولی حالات میں بھی ایک قسم کا ظن غالب پیدا کرتا ہے یہ بات بطور علامت کے کام دیتی ہے، کہ واقعا ایسے ہیں جو مجھے ایک خاص طریق پر عمل کرا سکیں گے۔ مثلاً قتل سے مجھے اس وجہ سے نفرت ہو، کہ میں ایذا رسانی کو بُرا سمجھتا ہوں۔ یہ ایک قسم کے افعال کا داخلی محرک ہے، جس کا اس کے مطابق کسی خارجی متلازم سے تعین نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ مجھ میں قتل کے خلاف ایک قوی رجحان پیدا کرتا ہے کیونکہ تقریباً تمام حالتوں میں قتل ایذا رسانی کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا اگر میں ایک آدمی کو دیکھوں، اور اس کے متعلق مجھے اس کے علاوہ اور کچھ نہ معلوم ہو کہ یہ انسان ہے، تو میں اس کے قتل سے پرہیز کرونگا۔ نیز یہ کہ جب تک اس رجحان کے خلاف ایسی شہادت نہ ہو، کہ مار ڈالنے سے الم میں کمی ہو گی، تو اس وقت تک میں قتل سے پرہیز ہی کرونگا۔ اگر مجھے یہ یقین ہو کہ مار ڈالنے سے الم میں کمی ہو گی تو ایسی حالت میں میں مار دونگا۔ بشرطیکہ اپنے ہمسایوں کے متعلق ایذا رسانی سے نفرت میرے کردار کا اصلی و داخلی محرک ہو گا۔ اس مفروضہ کے مطابق کردار کا عام اصول افتراضی ہے۔ اگرچہ اس کی شرائط کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا ؛

۲۵۔ نیز یہ کہ اصول کو خارجی محرک کی بنا پر بھی قبول کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ایسے محرک کی بنا پر جو اس کردار کی تعریف میں داخل نہیں ہے جس کا حکم دیا گیا ہے۔ یا جس کی ممانعت کی گئی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ اس حالت میں ہوتا ہے جہاں اصول کو خود اس کی خاطر نہیں بلکہ اس مقتدر کے لحاظ کی بنا پر قبول کیا جاتا ہے، جو اس کو نافذ کرتا ہے۔ ایسی حالت میں مجھے قتل سے تو کوئی خاص نفرت نہیں ہے، بلکہ ایسے نتیجہ کا البتہ خیال ہے جو اس کے ساتھ ہمیشہ لازمی طور پر بھی نہیں ہوتا۔ ممکن ہے میں قتل سے اس وجہ سے گریز کروں کہ اس کی وجہ سے پھانسی ہو جاتی ہے یا جہنم کا راستہ دیکھنا پڑتا ہے۔ اگر مجھے اس امر کا یقین ہو جائے کہ میں دار و رسن سے بچ جاؤنگا، یا مجھے آخرت میں نجات حاصل ہو جائیگی، تو ممکن ہے میں قتل پر بالکل آمادہ ہو جاؤں۔ یہ اس میں شک نہیں کہ عملاً یہ مثال نہایت اہم ہوتی ہے۔ مقنن کردار کا اسکے خارجی مظاہر کے لحاظ سے اصطفاف کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ لہذا وہ ان ملحوظات کا پابند ہوتا ہے جن کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ کسی ایسے جذبہ کے جیسے کہ نفرت ہے، ممکن مظاہر کی مخالفت نہیں کرسکتا وہ صرف ان مظاہر کی مخالفت کرسکتا ہے، جن سے بعض بیّن وظاہر نتائج رونما ہوتے ہیں۔ اس کا ضابطہ کتنا ہی مکمل کیوں نہو، مگر ایسی لاتعداد صورتیں پھر بھی باقی رہینگی جن کے مطابق ایک شخص جس کو اس کی سیرت ممنوعہ راستہ اختیار کرنے پر آمادہ کرتی ہے، اپنے جذبات کو بالواسطہ ذرائع سے تشفی دے سکتا ہے۔ اور جہاں معلم اخلاق یا معلم مذہب کو تمثیل کی بنا پر دھوکہ ہوتا ہے۔ اور وہ جذبہ کی ممانعت کرنے کے بجائے کردار کی تمام اشکال کا اصطفاف کرنا چاہتا ہے، جن کے متعلق اس جذبے کے باعث ہونے کا شبہ ہوتا تو وہ اسی دشواری میں پھنس جاتا ہے، وہ ایسی شے کی اجازت دیتا ہے، جس کی وہ ممانعت نہیں کرتا، اور اس طرح نیکی کے بجائے ریا و فریب کی پیدائش کا باعث ہو جانے کے خطرے میں پڑ جاتا ہے، اور اس کی مثال ایسی ہوتی ہے کہ وہ منبع سے چشمہ کو روکنے کے بجائے چھلنی کے چند سوراخ بند کرتا ہے۔

یہاں ہم پر وہ نہایت ہی اہم راز منکشف ہوتا ہے، جو تمام اعلیٰ درجہ کے اخلاقی معلم دوسرے قسم کے طرز بیان سے منسوب کرتے آئے ہیں ؎

۲۶۔ لہٰذا ہم ان حلقوں کی تعریف کرسکتے ہیں جن تک کہ اصول (ان میں خارجی حوالہ ہو یا نہو) محدود ہوتے ہیں۔ جب تک کوئی خارجی عنصر ضابطے کے اندر موجود ہوتا ہے، اس وقت تک اس کو عضو یہ کا نہیں بلکہ عضو کا ضابطہ ہونا چاہئے، جو خاص حالات و شرائط کے تحت عائد ہوسکتا ہے، اور انسان سے اس کے داخلی محرکات ہی کے سلسلہ میں تعلق نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر احترام قانون درحقیقت مدعی اقتدار کے احترام کی ایک صورت ہوتی ہے، تو یہ اقتدار خود ابتدائی جبلتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خاص حالات میں عمل کرتی ہیں، اور جنکا تعین اس قسم کے خواص سے ہوتا ہے، جس کی یہ متغیرہ حالت ہوتی ہے۔ لہٰذا کردار کا ایسا قانون جو بظاہر یا بہ باطن کسی اصول اقتدار پر مبنی ہوتا ہے، اس کو اپنی نوعیت کے اعتبار سے نتیجے کے ایک خاصہ کی تعریف و تحدید نہ کرنی چاہئے، بلکہ کسی خاص نتیجہ کی، جس کا تعین خارجی حالات سے ہوتا ہے، اور جو موقع بموقع متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایسے اصول کی مثال لیں، جو محرک و کردار کے کلیتہً مطابق نہوتا ہو، تو یہ کردار کا صرف شرطی اصول ہوسکتا ہے، ایسا اصول جس کی شرائط فاعل کے وجود کے اندر مضمر نہیں ہیں، بلکہ کسی خاص مجموعہ واقعات کے اندر مضمر ہیں جو ان شرائط کے غیر متغیر ہونے کے باوجود متغیر ہوسکتے ہیں۔ بہرحال اصول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عمل کسی نہ کسی ایسے معیار کے مطابق ہوتا ہے، جس سے ہم موجودہ حالت کا اصطفاف کرتے ہیں کسی نہ کسی قسم کے معیار کا ہونا اس میں شک نہیں کہ ہر قسم کے کردار کے لئے ضروری ہے، کیونکہ ہر قسم کا کردار خارجی حالات کے کسی نہ کسی مجموعہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ اب یہ کہ اگر معیار سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ صورت حال اسی قسم کی ہے جس کے ساتھ ایک خاص قسم کا احساس وابستہ ہے، تو ہمیشہ ایسے اوقات پیش آتے رہتے ہیں، جب یہ کام دینے سے قاصر رہتا ہے۔ اگر عادت یا بے توجہی کی بنا پر ہم اسی معیار کے مطابق عمل کرتے ہیں، تو ہمارا عمل متناقض ہوجاتا ہے

اگر ہم کو پوری طرح اس امر کا احساس ہو کہ ہم کیا کر رہے ہیں، اور ایک ہی قسم کے اصول ہماری رہبری کرتے ہوں تو ہم اس پر عمل نہ کریں گے۔ لہذا ایک باقاعدہ اصول سے قانون سیرت حاصل نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس حد تک سیرت کا قانون ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ بعض خاص اور ممکن تغیر حالات سے متاثر ہوتی ہے۔ اگر معیار اسی قسم کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہو جس کی کسی صاحب اقتدار نے ممانعت کی ہو، تو ہم یہ سوال نہیں کرتے کہ آیا خود اصطفاف کسی قابل فہم اصول پر مبنی ہے۔ یا اس اصطفاف کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو خارجی خصوصیات سے ہوتا ہے جو کچھ قانون تجویز کرتا ہے اس کے ماننے میں ہم حق بجانب ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اصطفاف جس کو قانون نے فرض کیا تھا اور نقاط نظر سے متناقض ہو۔ اس حالت میں حقیقی اصول کی صورت یہ ہوتی ہے کہ "اس طرح سے عمل کرو جس طرح سے تمھیں کوئی عمل کرنے کا حکم دیتا ہے" اور چونکہ یہاں بھی تعمیل کی جبلت ان خاص حالات پر مبنی ہوتی ہے، جن میں صاحب اقتدار قوت کا نشو ونما ہوا ہے، اور ابتدائی جبلتوں کا ایک نتیجہ ہوتا ہے، نہ کہ ایسا اصول جس سے یہ جبلتیں اخذ ہوسکتی ہوں اس لئے یہاں بھی ہمارے پاس سیرت کا ایسا اصول ہے، جو خاص حالات سے عالم وجود میں آتا ہے نہ کہ ایسا جو سیرت کے عضوی علائق کے مطابق ہے۔ لہذا خارجی قانون جو بھی ہو، محض اس سے قانون سیرت حاصل نہیں ہوسکتا، اور دوسری طرف عضوی قانون کو ان تمام جزئی صورتوں سے ماوراء ہونا چاہئے، اگرچہ ان میں سے بعض کتنی ہی عام کیوں نہ ہوں۔ اخلاقی قانون معاشری نسیج کا قانون ہونے کی حیثیت سے، جس کا سیرت کی ترقی سے تعلق ہے، جو معاشری عضویہ کی داخلی خصوصیات کی بنا پر مقررہ خارجی حالات کی موجودگی میں ہوتی ہے، صحیح طور پر صرف ایسے الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے جن میں کوئی خارجی

حوالہ نہ ہو۔

۲۷۔ پس وہ عمل جس کے ذریعہ سے اخلاقی قانون (یا انسانوں کے کردار کا قانون، جن پر محض اس طرح سے نظر ڈالی جاتی ہے، کہ یہ ملکر معاشری نسیج کو عالم وجود میں لاتے ہیں، کیونکہ اگرچہ اس قانون میں اخلاقی قانون شامل ہے مگر یہ اس کے مطابق نہیں ہے) کا نشوونما ہوتا ہے ایک عمل تعمیم ہے، یہ ایک وسیع استقرا ر کے مطابق ہے جس کو نسل ایک منظم جماعت ہونے کے اعتبار سے عمل میں لاتی ہے۔ یہ بعض ابتدائی جبلتوں کا تدریجی انشراح ہوتا ہے اور ان کی قیمت اور باہمی علائق جزئی مظاہر کی پیچیدگی سے واضح ہوکر ادراک میں آتے ہیں۔ یہ عمل اس وجہ سے اور پیچیدہ ہوتا ہے، کہ اس سے جذبات اور کل سیرت کا تغیر اور سادہ عقلی عمل مترشح ہوتے ہیں۔ بعض اقسام کردار بری معلوم ہوتی ہیں۔ یعنی ان کو اشخاص متعلقہ کسی نہ کسی وجہ سے ناپسند کرنے لگتے ہیں۔ معاشرۃ ان کا اسی طرح سے استیصال کرنا چاہتی ہے۔ جس طرح سے یہ خطرناک جانوروں کا استیصال کردینا چاہتی ہے۔ جس حد تک اس کو اس مہم میں کامیابی ہوتی ہے، اسی حد تک یہ ترقی کرتی ہے، جس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ احساسات بھی ترقی کررہے ہیں، جو اس قسم کے اعمال کے مخالف ہیں اور اس کے ساتھ ہی ایسی معاشری ساخت کی ترقی کو ظاہر کرتی ہے، جو موثر قیود کے عائد کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ اب اس سے جس حد تک ایک مجموعہ عواطف کی ترقی ظاہر ہوتی ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ وہ عام اصول کونسا ہے جس کے مطابق یہ یا اور برے اعمال قابل نفرت ہوتے ہیں۔ جوں جوں لوگ زیادہ معقول بنتے جاتے ہیں وہ متواتر اپنے خیالات و احساسا کے مابین مقابلہ و موازنہ کرتے رہتے ہیں۔ اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل ہر قسم کے باشعور فعل کے اندر ہوتا ہے۔ اسطرح سے وہ مختلف خارجی مظاہر کا احساسات تنبیہی کے اعتبار سے اختلاف کرتے رہتے ہیں، رفتہ رفتہ

یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عمل ہر دو طریق اصطفاف کے مابین انحراف کا باعث ہوتا ہے۔ ایک ہی قسم کا احساس خارجی حالات و واقعات کی ترتیب کے اعتبار سے لاتعداد طریق پر متہیج ہوتا ہے۔ خارجی واقعات کی کسی خاص قسم کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں داخلی احساس کے مطابق ہے۔ چونکہ اصطفاف کا اصول اصلی کردار کی تمام اغراض کے لیئے ابتدائی و اولین احساسات سے مرتب ہونا چاہیئے، اس لئے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کردار کے سب سے زیادہ عام اصول کو سیرت کی اصطلاحات میں بیان ہونا چاہیے اور دوسرے اصول جن میں اُن عام اصولوں کا خاص صورتوں میں عمل ہوتا ہے، ان کو ان کے ماتحت سمجھنا چاہیئے۔ اور یہ پھر اس امر کے کہنے کے مساوی ہے کہ یہ عام اصول معاشری نسیج کے خواص یا عضوی نشوونما کے وہ خواص ظاہر کرتے ہیں، جو ان تمام خاص ترتیبات کی تہ میں مضمر ہوتے ہیں، جس کو نسیج کی محض ظاہری دسطحی پیداوار سمجھا جاسکتا ہے اور جن کا تعین اس کے ضروری خارجی علائق سے ہوتا ہے۔ آخر میں اس امر کا پھر اعادہ کیا جاتا ہے کہ محدود حلقہ کے اندر ان کو اس نسیج کی شرائط حیات کے بیان کے مطابق ہونا چاہیئے، جس کو یہ ظاہر کرتے ہیں ؛

۲۸۔ اس سے ایک اور معنی بھی سمجھ میں آجاتے ہیں جن میں ہم ایک اور محمول کو جس کا اکثر اخلاقی قانون پر حمل کیا جاتا ہے، سمجھ سکتے ہیں علمائے اخلاق اکثر اس کے تفوق و برتری کا دعوی کرتے ہیں۔ اور ایسا کرنے میں بظاہر وہ ایک نہایت ہی خراب دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یقنن تو مجھے جھوٹ بولنے کا حکم دیتا ہے، اور اخلاقی قانون مجھ پر سچ کی تاکید کرتا ہے۔ اسی حالت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مجھے اخلاقی قانون کی تعمیل کرنی چاہیئے۔ لیکن اگر چاہیئے کے معنی صواب کے ہیں، اور صواب کے معنی اخلاقی قانون کی مطابقت کے ہیں، تو یہ صرف یہ کہنے کے مطابق ہوگا کہ مجھے وہ کرنا چاہیئے جو کچھ مجھے کرنا چاہیئے۔ اس پیچیدگی سے بچنا اس وقت تک اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے، جب تک ظاہری تفوق سے گفتگو کر رہے ہیں۔ لیکن اگر ہم حقیقی

تفوق کا ذکر کرتے ہوں تو اس دعوے کے معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے، کہ ہر جماعت کے ہر قانون کو کم وبیش شرط خیال کرسکتے ہیں۔ میں ان اصولوں کی پابندی کے لئے آمادہ ہوسکتا ہوں بشرطیکہ ان کا ایک بلند تر قوت کے قوانین سے تصادم نہو۔ ایسی مملکت فرض کیجاسکتی ہے جو فی الواقع اس طرح سے اخلاقی قانون کو تسلیم کرتی ہو عملاً کوئی قانون اگر قوم کی اخلاقی حس سے متصادم ہو تو وہ نفاذ ہی نہ پاسکے۔ اب یہ کہ کسی موجودہ مملکت میں کس حدتک یہ حالت ہے، اسکے متعلق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے قوانین کا نفاذ بہت دشوار ہوتا ہے، جو صریحاً ایک ملک کے مسلمہ اخلاق کے مخالف ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی مقنن یہ کہے کہ باایں ہمہ، یہ قوانین ہیں تو یہ محض لفظی جواب ہوگا۔ حالانکہ ہم واقعات سے بحث کررہے ہیں۔ لیکن جزئی حالتوں میں کچھ بھی ہو، مگر عام اصول بہرحال صحیح رہتا ہے۔ ایک مملکت کے قوانین مع اس کے دیگر لوازم کے معاشری واسطہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور عموماً مروجہ اخلاقی احساس کو ظاہر کرتے ہیں۔ علاوہ برایں خود اخلاقی احساس ان شرائط سے جو کہ سیاسی نظام کو متعین کرتی ہیں، نسبتہً بلند وبرتر شرائط کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا ہم نہایت ہی مختصر طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ایک قوم کا اخلاق چونکہ نہایت ہی پائیدار شرائط کے تابع ہوتا ہے، اس لئے اس کی اساسی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے، اور کردار کے ذیلی اصول اب وہ جو کچھ بھی ہوں، ان کا منبع ومبدا اس کو سمجھنا چاہئے نہ کہ ان اصول کو اس کا۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے قانون ایسے موجود ہیں، جن کو ان لوگوں کی بڑی تعداد جو ان کے پابند ہوتے ہیں، اخلاق کے منافی سمجھتے ہیں۔ قانون اس وجہ سے اپنی قانونی حیثیت زائل نہیں کردیتا کہ یہ اخلاق کے منافی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس کو محض نام کا قانون رہنے کے علاوہ اور بہت کم موقع ہوتا ہے۔ اور عام طور پر صرف یہ ہونا چاہئے کہ وہ خصوصیات جو نہایت ہی گہری اور سب سے زیادہ پائیدار شرائط پر مبنی ہوتی ہیں وہ لازماً ان پر غالب آئیں جو نسبتہً

سطحی و عارضی ہوتی ہیں اگرچہ ان کے غالب آنے میں کتنی ہی دیر لگے اور اس کا عمل کتنا ہی طویل کیوں نہو۔ نیز اس قدر اور کہنا چاہئے کہ معاشرہ کی معیاری حالت میں ہر عام اصول کو ہر جزئی اصول میں تسلیم کیا جائیگا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا نتیجہ ہے جس کے ہم کو بتدریج ہی قریب پہنچنے کی امید کرنی چاہئے اور اس کے حصول کو پہلے سے فرض نہ کرلینا چاہئے مثلاً اگر اخلاقی قانون تو رحم و رافت کا حکم دیتا ہو اور کوئی جزئی اصول بے رحمی کا طالب ہو، تو ہم کہہ سکتے ہیں اگر معاشرہ ترقی پذیر ہے (اور یہ ایسی شرط ہے جو اس میں شک نہیں کہ لازمی ہے) تو غیر متغیر و یکساں قانون ضرور حاصل ہو جائیگا۔ مفروضہ کی رو سے رحم ایسا وصف دریافت ہوا جو معاشری حیات کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس اس کو مطلق طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ اصول جو بے رحمی تجویز کرتا ہے، بعض جزئی حالات کی ترکیب کا نتیجہ ہے، اور اس کو صرف مشروط طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عام رجحان عطوفت کی ایسی اصلاح ہونی چاہئے، کہ عارضی و سطحی اصول کو ایسے اصول کے سامنے پس پشت ڈالا جا سکے، جو عام اصول کے مطابق ہو۔ لیکن اخلاق و ضمیر کے تفوق کا جو دعویٰ ہے، اس کے جہانتک میرا خیال ہے مختلف معنی لئے جاتے ہیں، اور اس کا اطلاق اس حیثیت پر نہیں ہوتا، جو اخلاقی عواطف عام عمل ارتقا میں رکھتے ہیں، بلکہ کردار کی جزئی حالتوں پر ہوتا ہے۔ اس امر کے متعلق آئندہ چلکر ہم پھر بحث کرینگے ؎

۵۔ بنیاد اخلاق | ۲۹۔ پس اس حد تک تو اسٹنڈال نے ان محمولات کی جو عموماً اخلاقی قانون سے منسوب کئے جاتے ہیں حمایت کی ہے۔ اگرچہ یہ ان سے ایک خاص قسم کے معنی منسوب کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں قانون اخلاقی ہے، تو اس سے ہماری یہ مراد ہوتی ہے، کہ یہ با اخلاق انسانوں سے تعلق رکھتا ہے، اور کسی خاص جماعت سے متعلق نہیں ہے۔ یہ میرے نزدیک یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ اخلاقی قانون معاشری نتیجے کے ایک خاصہ کو متعین کرتا ہے۔ اس لئے اس کو مصنوعی

نہیں فطری ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ خواص داخلی اور اندرونی ہیں جو تمام خاص معاشرتوں میں ہوتے ہیں۔ اور کسی خاص شخص کے فعل سے یہ اچانک متغیر نہیں ہوسکتے نہ کوئی ذیلی سلسلہ حوادث ان کو منقلب کرسکتا ہے۔ یہ خاص واقعات سے عالم وجود میں نہیں آتے بلکہ ان کا نشو و نما آہستہ آہستہ اور بتدریج ہوتا ہے۔ جس حد تک کوئی انسانی شے ابدی ہوسکتی ہے، قانون کو بھی ابدی ہونا چاہیئے کیونکہ اس کو معاشری حیات کی شرائط کا تقریباً اظہار ہونا چاہیئے" کیونکہ جن جبلتوں کے یہ مطابق ہے۔ وہ وہ جبلتیں ہیں جن سے معاشرۃ کی زندگی قائم و برقرار رہتی ہے۔ لہذا اس کو اس قدر مستقل و پائیدار ہونا چاہیئے جسقدر کہ خود وہ شرائط ہیں۔ اس میں صرف ارتقا کے ذریعہ سے تغیر ہوتا ہے۔ کیونکہ معاشری ارتقا کا ہر قدم ایسی معاشرۃ کو جو ایک مقررہ مواد سے بنی ہے اور مقررہ حالات کے ماتحت عمل کرتی ہے ان ضروریات کے جن کو یہ حالات عائد کرتے ہیں مطابق کرلنے کے مسئلہ کے نسبتہً بہتر حل کو ظاہر کرتا ہے، نیز یہ کہ داخلی سیرت کا قانون ہونے کے اعتبار سے (نہ کہ خارجی واقعات کا قانون ہونے کی حیثیت سے) اس کو اظہار کے قابل ہونا چاہیئے کیونکہ ایسا عنصر جس میں تغیر ہوسکتا ہے، صرف سیرت ہے اور جس مسئلہ کے لئے یہ جواب فراہم کرتا ہے، وہ سیرت کے نہایت ہی موثر اوصاف کا تعین ہے، جن کا ایک خاص شخص میں اس کو معاشرۃ کا موثر رکن بنانے کے لئے نشو و نما ہوسکتا ہے۔ حالات کی غیر محدود دگوناگونی میں یہ اوصاف خود کو اسی قدر مختلف طریقوں میں ظاہر کرسکتے ہیں، جن کو خارجی خصوصیات کے ذریعہ سے پوری طرح سے نہ کبھی جمع کیا جاسکتا ہے اور نہ ان کا اصطفاف ہوسکتا ہے۔ چونکہ یہ اوصاف عمل کے نہایت ہی عام اصول کو ظاہر کرتے ہیں، صرف یہی ایسے اصول جن کو مطلقاً بیان کیا جاسکتا ہے (یعنی ان میں متغیرہ حالات کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا) اس لئے قانون کو سب سے بالاتر ہونا چاہیئے۔ یہ اولین اصول سے بحث کرتا ہے، اور یہی اصلی وجوہ ہیں جن کے ہر جزئی حالت کو خاص طور پر مطابق ہونا چاہیئے۔

۳۰- اگر اس کو مسلم بھی مان لیں تو بھی ہمارے سامنے ایک نہایت ہی اہم مسئلہ حل طلب ہے۔ کیونکہ اب فطری طریقہ یہ ہوگا کہ عام اصول سے خاص ضوابط کردار اخذ کئے جائیں اور یہ ظاہر کیا جائے کہ یہ درحقیقت مسلمہ اخلاقی قانون کی طرف لیجاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جیسا میں نے شروع میں کہا تھا، کہ اخلاقی قانون کے مافیہ کے متعلق خاصا اتفاق آراء ہے اگرچہ اس کی شکل کے متعلق کتنا ہی اختلاف کیوں نہو۔ جب یہ صورت ہے تو یہ قیاسی استدلال کا طریقہ بالکل مہمل ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں یہ محض گمراہ کن طریقہ ہوگا۔ ہم جانتے ہیں کہ کن نتائج تک ہم کو پہنچنا ہے، اور ہم کو اس طرح گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں کہ گویا ہمارے سامنے مقدمات کے علاوہ اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا محض یہ ثابت کردینا کافی ہوگا کہ اخلاق کے عام اصول درحقیقت اس نظریئے سے اخذ کئے جاسکتے ہیں بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ ہم اس نظریئے سے بالکل خالی از ذہن ہوکر آغاز کر رہے ہیں، اور ہمکو محض اصولوں کی تلاش ہے، اب ہم کو جو بھی ملجائیں۔ ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ بعض اصول ارتقائے معاشرۃ سے کیونکر قائم ہوئے ہیں وہ ارتقا جو اس زمانے سے جاری ہے (جیسا کہ ہم فرض کرتے ہیں اگرچہ اپنے مفروضہ کو صرف تقریباً ہی صحیح سمجھتے ہیں) جب سے فرد اپنی موجودہ تنظیم رکھتا ہے مگر جس وقت معاشرۃ اپنی بہت ہی ابتدائی حالت میں تھی اور وہ رواج جس پر کہ اس کا مدار ہے، اس نے بین طور پر ترقی نہ کی تھی۔ اور نہ اس کو شعوری طور پر تسلیم کیا گیا تھا۔ اس لئے ہم کو صرف ان اصولوں سے بحث کرنی ہوگی جن کو معاشرۃ نے پیدا کیا ہے یا یوں کہو کہ جن کا اس طرح سے نشو ونما ہوتا ہے، جس طرح سے معاشرۃ کا نشو ونما ہوا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں داخلی اور خارجی اعمال لازمی طور پر باہم متلازم ہیں، اور اس طرح تعلق نہیں رکھتے کہ ایک ان میں سے پہلے ہوا ہو، اور دوسرا بعد میں اس کے مطابق ڈھل گیا ہو؛

۳۱- اس لئے ہم کو کردار کے ایسے اصولوں سے کچھ تعلق نہیں ہے، جو خود نسل کی ساخت کو متلزم ہیں، اور جن کو بلاشبہ زندگی کی اولین شرائط

کی حیثیت سے بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ انسانوں میں بعض اشتہائیں مثلاً بھوک جذبہ جنسی وغیرہ ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان کے بغیر تو نسل ایک دن کے لئے بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ نیز یہ بعد کے نشو و نما میں بھی مفروض و مسلم ہیں۔ لیکن ہم کو ابتدائی حالت سے تعلق نہیں بلکہ بعد کی صورت ہی سے بحث ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ ہم معاشرۃ کی بقا کے ایسے قوانین بھی بیان کرسکتے ہیں جو اس کے لئے ناگزیر تو ہیں، مگر جن کو اخلاقی نہیں کہا جا سکتا۔ اس طرح سے مثال کے طور پر معاشری اور انفرادی حیات کے لئے بقائے نفس کی جبلت نہایت اہم شرط ہے۔ اگر انسانوں میں کوئی ایسی جبلت نہ ہوتی، جو ان کو چٹانوں پر سے کود پڑنے یا آگ کے نگلنے سے بچاتی ہے، تو ان کا زمانہ زندگی بہت ہی تھوڑا ہوتا۔ ایسی جبلتوں سے جو اصول قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی کی بنا پر کسی شخص کو با اخلاق نہیں کہا جاسکتا اور نہ ان اصول کی پابندی کی بنا پر اس کو با اخلاق کہا جا سکتا ہے جو ان سے نسبتاً بلند مرتبہ رکھتے ہیں، مگر جنھوں نے انھی سے معاشرۃ کی ترقی کے ساتھ ترقی کی ہے۔ جوں جوں جذبی اور عقلی قوتوں کا ارتقا ہوتا ہے بقائے نفس کی جبلت لطیف اور ذکی الحس ہو جاتی ہے۔ ہم کو نسبتاً شرائط کی بڑی تعداد سے واقفیت ہو جاتی ہے، ان کی زیادہ صحیح امتحانات سے جانچ کرسکتے ہیں۔ اور بعیدی نتائج کا زیادہ احساس ہو جاتا ہے اور محض آگ، کھڈوں، زہروں سے بچنے کے لئے ہم کم و بیش باقاعدگی کے ساتھ اصولوں سے ایک پیچیدہ مجموعہ پر عامل و کاربند ہو جاتے ہیں جن کی غرض ہماری صحت جسمانی کو باقی رکھنا ہوتی ہے۔ مگر اس قسم کے اصولوں کو ہرگز اخلاقی نہیں کہا جاتا۔ ہم ایک شخص کو اس لئے اچھا نہیں کہتے کہ وہ اپنے ہاضمہ کا بہت لحاظ رکھتا ہے یا روزانہ اس قدر ورزش کرنے کا عادی ہے، اس قسم کے کردار کو اگرچہ ہم مبنی بر فراست کہہ سکتے ہیں مگر اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ خود غرضی، بے رحمی، جھوٹ اور دیگر برے اوصاف کے ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔ مختصراً یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ اخلاق کسی نہ کسی اعتبار سے ایسے

عمل کو مستلزم ہے، جو دوسروں کی فلاح اور بہتری کو مدنظر رکھ کر کیا گیا ہو۔ مگر ان معنی کی پوری طرح تعریف کرنے کے معنی اخلاق کے بعض نہایت ہی اہم مسائل کے حل کرنے کے مساوی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم خود سے یہ بات دریافت کرسکتے ہیں کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ غایت اصلی کے طور پر دوسروں کی خیر و فلاح پیش نظر رکھے۔ اور آیا اخلاقی کردار کے لئے یہ ضروری ہے کہ دوسروں کی خیر کا شعوری طور پر ارادہ کیا جائے اور آیا یہ کافی ہے کہ یہ کردار زیر بحث کا فطری نتیجہ ہو۔ ان سوالات اور ان سے متعلق سوالات کا جواب دینا آئندہ صفحات کا مقصد ہوگا؛

۳۲۔ ابتداءً ہم ایک امتیاز کو یاد دلانا چاہتے ہیں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے جو اس بحث سے متعلق ہے۔ معاشرۃ کو جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں مجموعہ بھی خیال کرسکتے ہیں، اور عضویہ بھی۔ بعض اوصاف جن کے متعلق یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ فرد میں بغیر اس کے اس لازماً معاشری ساخت میں کوئی تغیر واقع ہو متغیر ہو سکتے۔ اجزا کے علائق ممکن ہے محسوس طور پر غیر متغیر ہوں اگرچہ عام قوت میں تغیر واقع ہو جائے۔ یعنی اس کی توانائیوں کا مجموعہ گھٹ بڑھ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف ایسے اوصاف بھی ہوتے ہیں جن کے متعلق ان کا عکس صحیح ہوتا ہے۔ ان کے اندر معاشری اتحاد کی نوعیت میں تغیر واقع ہوئے بغیر کوئی تغیر نہیں ہوسکتا۔ یہ امتیاز مطلق نہیں ہے کیونکہ عضویہ کے کسی حصہ میں جو تغیر ہوگا، اس کا ردعمل اس کے باقی تمام حصوں پر ہونا ضروری ہے۔ مگر اصطفاف کی اغراض کے لئے امتیاز کیا جاسکتا ہے، بلکہ ہونا چاہیئے یعنی ہم کو ایسے وصف میں جیسے کہ وفاداری ہے (جس میں کمی و زیادتی معاشری تعلق کی اہم خصوصیات کے متغیر کئے بغیر نہیں ہوسکتی) اور ایسے وصف میں جیسے کہ محض ذاتی فراست ہے (جس کا اس میں شک نہیں کہ کل معاشری عضویہ پر بہت اثر ہوگا، مگر جس کو ان نتائج کے مجموعہ سے علٰحدہ خیال کرنا چاہیئے، جو براہِ راست افراد کے باہمی علائق کو نہیں بلکہ کل قوم کی مجموعی قوت کو متاثر کرتے ہیں) امتیاز کرنا چاہیئے امتیاز کا کچھ نہ کچھ لحاظ اس

معیار کے اندر پایا جاتا ہے (خواہ صحیح ہو یا غلط) جس کے ذریعہ سے کسی اصول کے متعلق یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ یہ معاشری حیات کا قانون ہے، یہ حکم لگاتے ہیں کہ آیا یہ اصول صحیح معنی میں اخلاق سے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ اور یہ امتیاز اس کے بعد کے اور اس نہایت اہم سوال پر غور کئے بغیر ہو سکتا ہے، کہ وہ وصف میں جو فی الواقع اور دوامی طور پر معاشرہ کے لئے بہ حیثیت عضویہ کے (نہ بحیثیت مجموعہ کے) ضروری ہوتا ہے اس میں معاشرہ یا فاعل کے علاوہ اوروں کی عافیت کا شعوری طور پر لحاظ ہوتا ہے یا نہیں اور اگر ہوتا ہے تو کس حد تک؛ یہ ایسا سوال ہے جو خاص بحث کا طالب ہے اس لئے جہاں تک ہو سکے اس کا اس مقام پر ذکر نہ آنے دینا چاہئے؛

۲۳۔ پس جس مسئلہ پر اس وقت بحث کرنے کی ضرورت ہے، وہ معاشری حیات کے عام اصول سے اخلاقی اصول استنباط کرنے کا مسئلہ ہے جس میں اس کا لحاظ بھی رکھنا ہے اس معاشری حیات کے عام اصول سے اور اصول جو نکلتے ہیں اس سے اخلاقی اصول کیونکر ممیز ہوگا۔ اگر ہم نے اخلاقی قانون کے مبادی کا صحیح طور پر پتہ لگا لیا ہے، تو ہم کو اب اس امر کا پتہ لگانا ہے کہ ان مبادی کی مختلف انواع میں کیونکر تقسیم ہو سکتی ہے۔ اور ان اقسام کے مابین کیا فرق ہے؛

باب (۵)

مافی قانون اخلاق

۱۔ قانونِ فطرت و اخلاق

۱۔ قانون فطرت کا صرف ایک حکم ہے، یعنی کہ طاقتور بنو۔ فطرت کی طرف سے ایک ہی سزا ہوتی ہے، اور وہ فنا ہے۔ اس نہایت ہی عام نقطۂ نظر سے ہم مختلف جبلتوں میں سوائے اس کے کوئی امتیاز نہیں کر سکتے، کہ یہ جس عضویہ سے متعلق ہیں اس کی زندگی ان سے مترشح ہوتی ہے، یا نہیں؛ لیکن جب ہم فرد کو عضویہ کے اندر ایک عضویہ خیال کرتے ہیں، تو قانون مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے، اور اس کی مختلف طور پر بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ حالات کی ایک بہت بڑی قسم ایسی ہے، جس میں یہ ان جبلتوں پر منطبق ہوتا ہے جن کے اعتبار سے معاشرۃ ایک مجموعہ ہوتی ہے اور اس کے ہر فرد کا کردار بغیر اس کے کہ معاشری نظام میں تغیر ہو متغیر ہو سکتا ہے دوسری قسم میں یہ ان جبلتوں پر منطبق ہوتا ہے جو اس جماعت کی حیاتی قوتیں ہیں، اور ان میں اس کے متغیر ہوئے بغیر تغیر نہیں ہو سکتا۔ ایک حالت میں تو فرد پر جو اثر ہوتا ہے، وہ اہم قسم کا ہوتا ہے

اور معاشرۃ اپنے اجزائے ترکیبی کے واسطے سے متاثر ہوتی ہے۔ دوسری حالت میں افراد معاشرۃ کے واسطے سے متاثر ہوتے ہیں اور قانون کو صحیح معنی میں قابل فہم طور پر معاشری جزو کا لحاظ رکھے بغیر بیان نہیں کرسکتے۔ اس کو یہ کہہ کر بھی بیان کرسکتے ہیں، کہ طاقتور ہو۔ عظیم الشان قانون کی دو بڑی شاخیں ہیں۔ اول یہ یہ کہ عقلمند ہو دوسرے یہ کہ نیک ہو۔ یہ قانون اگرچہ مجرد تحلیل میں تو قابل امتیاز ہیں، مگر مقرون طور پر اس قدر ایک دوسرے سے اُلجھے ہوئے ہیں کہ ان کے باہمی علائق کا تعین کرنا ذرا دشوار کام ہے اس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔ بعض ارباب فکر اخلاق کو فراست کی ایک قسم کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک فراست کو اخلاق میں تحویل کیا جاسکتا ہے بعض کے نزدیک ان دونوں کو عقل سلیم یا مسرت کی خواہش میں تحویل کیا جاسکتا ہے۔ اب ہمکو اس امر پر غور کرنا چاہیئے، کہ یہ صورت ہمارے نقطۂ نظر سے کیونکر بیان ہوسکتی ہے؟

۲۔ یہ بیان امتیاز کی ایک عام نوعیت کو پہلے سے فرض کرلیتا ہے فی الحقیقت یہ بات تسلیم کی جاچکی ہے، کہ اخلاقی قانون سے ہم انھیں امور کی طرف اشارہ نہیں کرنا چاہتے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ جیسے ابدیت فوقیت وغیرہ ہیں بلکہ اس سے کسی نہ کسی اعتبار سے معاشرۃ کی عافیت بھی مترشح ہوتی ہے۔ اب ہمیں جو کچھ کرنا ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی "کسی نہ کسی طرح" کی قطعی تعریف ہونی چاہیئے۔ اور اگر ہم کردار کے جزئی قوانین کا قوانین فطرت سے استنباط کرسکیں اور یہ ثابت کرسکیں کہ ان میں سے کونسا اخلاقی قانون کے مطابق ہے اور کیوں ہے تو یہ کام پورا ہو جائیگا۔ یہاں دشواری یہ واقع ہوتی ہے کہ اخلاقی قانون مرتب و منضبط شکل میں نہ رہا ہے اور نہ ہوسکتا ہے، اگر اسکے مافیہ کے متعلق اس سے بھی زیادہ اتفاق ہوجتنا کہ واقعاً ہے اگر ہم کردار کا خارجی علامات سے اصطفاف کریں تو ہمارے پاس ایسے متعدد عام اصول ہو جاتے ہیں جنمیں سے ایک بھی قطعی اور غیر مشروط نہیں ہوتا مثلاً اس قسم کے فضائل و رذائل ہیں جیسے سخاوت و بخل ہیں جو اعمال کی ایک خاص قسم سے تعلق رکھتے ہیں جو اس صورتمیں مالی معاملات ہیں اگر ہم

ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ یہ دریافت کرنا چاہیں کہ بخل سے کیا مراد ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ علمائے اخلاق محض محبت زر کو مذموم نہیں کہتے۔ کیونکہ روپیہ سے انسان کی ہر ایک خواہش پوری ہوسکتی ہے اور ان سب کے مذموم کہنے کے معنی یہ ہونگے، کہ انسان دنیاوی زندگی کو مذموم کہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بعض زیادتیوں کو برا کہتے ہیں اور خصوصاً ان زیادتیوں کو جن سے خود غرضی مترشح ہوتی ہے۔ پس بخل اس حد تک روپیہ کی محبت کو کہا جاتا ہے جس حد تک اس سے دوسروں کے مطالبات کی بے پروائی مترشح ہوتی ہے، یا جس حد تک اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ انسان بلند تر لذتوں کے سمجھنے سے قاصر ہے پس بخل کے مذموم قرار دینے کے یہ معنی ہیں، کہ ایک قسم کی خود غرضی کو مذموم قرار دیا جاتا ہے، اور زندگی کے جن علائق میں یہ مترشح ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ روپیہ سے کوئی تعلق نہ رکھتے ہوں ان کو برا کہا جاتا ہے جو اصطفاف داخلی اصول کی مختلف خارجی صورتوں کی بنا پر کیا جائیگا اس کی کوئی انتہا نہ ہوگی اور اس میں تکرار اور تقسیمی مغالطے ہونے لازمی ہیں۔ اسکے برعکس اگر ہم اخلاق کی تعریف کرنے کی دوسری صورت کو لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ قانون خود کو ایک یا دو سادہ اصول میں تحویل کر لیتا ہے۔ مثلاً ہمیں خدا سے اور اپنے ہمسائے سے محبت کرنی چاہیئے۔ کسی شخص کو ایذا نہ پہنچانی چاہیئے، اور دوسروں کے ساتھ اس طرح پیش آنا چاہیئے جس طرح کہ ہم چاہتے ہوں کہ وہ ہمارے ساتھ پیش آئیں۔ مگر اس قسم کے دعوے اس قدر عام ہوتے ہیں کہ ہماری موجودہ غرض کے لئے مفید نہیں ہوسکتے۔

۳۔ فضائل کا ایسا اصطفاف دریافت کرنے کے متعلق جو نہ تو لاتناہی تفصیل میں پڑجائے اور نہ محض عام اصول کا دعوی بنکر رہ جائے ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ اصطفاف کی داخلی صورت ایک ایسے طریقے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، جو ہماری غرض کے لئے کافی ہے، اور جو امہات فضائل کے قدیم نظریہ کے مطابق ہے۔ ابتداءً ہم ان اوصاف پر غور کرتے ہیں جو دراصل فرد سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس حد تک یہ کسی قسم

کا اخلاقی مفہوم رکھتے ہیں۔ اس قسم کی فضائل کا عام اصول یہ ہے کہ "قوی ہو" یا ہم اس کو اس طرح بیان کرسکتے ہیں کہ "ہر قسم کا ضعف شر ہے" سادہ سے سادہ عضویئے پر اسکی طاقت اور کمزوری کے اعتبار سے غور کیا جاسکتا ہے یعنی اس قوت کے اعتبار سے جو اس میں مختلف حالات میں اپنی زندگی کے باقی رکھنے کی ہوتی ہے۔ اور غور وخوض اسی وقت ہوسکتا ہے جب اس میں معاشری نظام کی سی پیچیدگی پیدا نہیں ہوتی۔ چونکہ معاشری ارتقا ان اوصاف کو بھی متاثر کرتا ہے۔ اور ان اوصاف کو بھی جن کو ان سے نسبتاً زیادہ براہ راست تعلق ہے۔ اس لئے معاشری دباؤ بھی ایک ایسا قانون ہے جس میں ممکن ہے کہ اخلاقی اہمیت ہو۔ دوسرے یہ کہ ترقی دو قسم کی ہوتی ہے۔ یا اس پر دو عنوانوں کے تحت بحث ہوسکتی ہے۔ ان میں ایک جذبی ہے اور دوسرا عقلی ہے۔ ان میں سے ہر ایک سے ایک مخصوص اخلاقی قانون کا تعلق ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہم فرد کو ایسا پیچیدہ عضویہ خیال کرسکتے ہیں، جو مختلف جبلتیں اور استعدادیں رکھتا ہے، ایک اصل شرط کا تعلق ان جبلتوں کی قوت اور باہمی تعلق سے ہونا ضروری ہے۔ لہذا ہمارے پاس ایسے فضائل ہیں جن کا عام ضابطہ یہ ہے معتدل ہو یا اس کے مرادف یہ دعویٰ کہ ہر قسم کی افراط شر ہے۔ پھر یہ اوصاف ارتقا کی اعلیٰ منازل میں جو صورت بھی اختیار کریں مگر ابتدائی صورت میں ان کا اس وقت سے بھی پہلے سے ہونا لازمی ہے جب انسان کسی ایسی شئے کو انجام دے سکتا ہو۔ جس کو استدلال یا بعیدی مستقبل کی جانب شعوری حوالہ کہتے ہیں۔ جب ہم عقلی نشوونما پر غور کرتے ہیں تو ہمارے سامنے فضائل کا ایک تیسرا سلسلہ ہوتا ہے جو عقل موزونی سے تعلق رکھتی ہیں اس صورت کا عام ضابطہ یہ ہے صادق قول ہو۔ یا بہ الفاظ دیگر ہر قسم کا جھوٹ شر ہے اور آخر کار جوں جوں معاشری نظام ترقی کرتا ہے اور اس کے مطابق خاص صورتیں ہوتی ہیں۔ ہمارے پاس ایسی فضائل آجاتی ہیں، جو براہ راست حیات معاشری کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس ضابطہ کو معاشری یا عام دعوے کی صورت میں اس طرح ظاہر کرسکتے ہیں۔ اپنے ابنائے جنس

کو کسی قسم کا نقصان پہنچانا شر ہے۔ میں یہ دریافت نہ کرونگا کہ آیا اس اصطلاف کو صحیح یا مکمل سمجھا جا سکتا ہے۔ کم از کم اس سے اس تحقیق کا اتنا پتہ تو لگ جائیگا۔ جو ہماری غرض کے لئے کافی ہو گا کہ لفظ اخلاقی سے خاص فرق سمجھا جاتا ہے۔ اس کا درحقیقت اس ضابطہ میں کیونکر عمل درآمد ہوتا ہے۔ جو فی الواقع ہماری پسندیدگیوں سے معرض وجود میں آتا ہے۔ اور اس عمل کی نوعیت کیا ہے۔ (جہانتک اس کی تعریف و تعین ہو سکتی ہے) جس سے ترقی ہوتی ہے۔

۲۔ فضیلت شجاعت

۴۔ میں کہہ چکا ہوں کہ یہ فطرت کا ایک قدیم کلیہ ہے کہ قوی بنوا معاشرۃ کی قوت میں اس کے افراد کی قوت سے اضافہ ہوتا ہے۔ پس جس حد تک افراد قوی بہادر پر جوش محنتی اور لائق و قابل ہوتے ہیں جس کے یہ معنی ہو نگے کہ "خارجی دشمنوں"۔ اور مادی دشواریوں پر غالب آسکیں گے، اسی حد تک وہ معاشرۃ جو اس قسم کے افراد پر مشتمل ہوتی ہے، قوی ہوتی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس بات کو ہمیشہ ایک بین شرط کے حوالہ سے سمجھنا چاہئے۔ اگر شجاعت کی زیادتی کے ساتھ لازمی طور پر خودسری بھی پیدا ہوتی ہے تو ہمکو یہ دریافت کرنا پڑے گا کہ آیا انفرادی طور پر ہر سپاہی کو قوت کی یہ افزائش ارزاں پڑی ہے، یا گراں کیونکہ جس لشکر کا وہ سپاہی ہے اس کی تربیت ضرور کمزور ہو جائیگی۔ لیکن ان دو اوصاف کے مابین اختلاف لازمی نہیں ہے۔ توانائی کی زیادتی تعاون اور استحاد عمل کی قوت کی زیادتی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے لہذا اس اصول کو کہ قوی بنو۔ ایسی شرط کے حوالہ کے بغیر بیان کر سکتے ہیں جو عموماً نہفتہ ہوتی ہے۔ اگرچہ خاص حالات میں ممکن ہے کہ یہ قوت پکڑ جائے اور توجہ کی طالب ہو۔ بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادی توانائی کا اضافہ معاشرۃ کے لئے مفید ہوتا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ مہذب اور وحشی معاشرۃ میں اس بارے میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے کہ مہذب معاشرۃ اپنے افراد کی مختلف توانائیوں کو زیادہ قوت اور زیادہ باقاعدگی کے ساتھ کام میں لاتی ہے۔ اس قسم کی سب سے نمایاں فضیلت شجاعت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ

معاشری حیات کی عام حالت سے شجاعت کا استنباط ہوتا ہے۔ جن صورتوں میں معاشرۃ کو خارجی دشمنوں کے خلاف جد و جہد کرنی ہوتی ہے ان صورتوں میں تو اس کی بقا کے لئے فوجی قابلیت ایک کھلی ہوئی ضمانت ہوتی ہے۔ اور وحشی معاشرتوں میں فوجی قابلیت شجاعت کے متناسب ہوتی ہے۔ وحشی قبائل کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ ان کی زندگی فوجی قابلیت کے دم قدم کے ساتھ ہوتی ہے۔ علاوہ بریں یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک اصول صرف وہیں صادق نہیں آتا جہاں کہ اس کا براہِ راست اظہار ہوتا ہے۔ بلکہ وہاں بھی صادق آتا ہے، جہاں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں خارجی حالات کی بنا پر فوجی توانائیوں کو کم اہمیت دی جاتی ہے وہاں شجاعت کی کافی قدر نہیں ہوتی۔ اس طرح سے وہ خاص شجاعت بھی، جس کی معاشرۃ کو ضرورت ہوتی ہے اس اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے یا کسی قوم کا یا کسی خاص غرض کے لئے سب سے قوی حربہ فریب ہے یا طاقت ہے۔ اس کی سب سے معروف مثال مرد و عورت کی شجاعت ہے جس کا معیار بہت ہی مختلف ہے۔ علمائے اخلاق اس بات کو بمشکل تسلیم کرینگے کہ اصول مختلف ہونا چاہیئے۔ مگر اس کو وہ درحقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ مردوں میں شجاعت کی کمی کو اکثر جدید اقوام عالم نفرت کی نظر سے دیکھتی ہیں۔ اور بے عصمتی کی چنداں پروا نہیں کیجاتی۔ مگر عورت کے معاملہ میں یہ اصول بالکل الٹ جاتا ہے۔ اور بے عصمتی کو سب سے زیادہ ناقابل عفو جرم سمجھا جاتا ہے۔ برخلاف اس کے بزدلی کو کم از کم بہت سے امور میں ادا خیال کیا جاتا ہے۔ عملی اخلاقی ان تناقضات پر ماتم کرتے ہیں۔ اور نظریہ سازوں نے کم و بیش معقول مفروضے تراشے ہیں جنسے وہ ان واقعات کی توجیہہ کر لیتے ہیں۔ اپنی حدود کے اندر تاریخی توجیہہ سادہ اور ظاہر ہوتی ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابتدائی معاشری منازل میں لڑنے کی قوت ہر قوم کے لئے نہایت ہی ضروری اور اہم قوت تھی۔ جن اقوام میں یہ ہوتی تھی، وہ زیادہ فتحیاب ہوتی تھیں، اور اکثر اپنے حریفوں کو نابود کر دیتی تھیں۔ اس طرح

فوجی اوصاف کا پیدا ہونا جن میں سب سے نمایاں بہادری ہے، غالب قوم کی خصوصیت تھی۔ سپاہی فطری طور پر قائد و سرگروہ ہوتا تھا اور بہترین سپاہی کو بہترین غنیمت کے ملنے یا اپنے جذبات کو زیادہ سے زیادہ تشفی دینے کا موقع ملتا تھا۔ اس لئے جنگی تفوق کی سب تعریف کرتے تھے۔ اور سب اسکے حاصل کرنے کے آرزومند رہتے تھے۔ قیمت جب ایک بار مقرر ہو جاتی ہے، تو یہ خود کو اسوقت بھی باقی رکھتی ہے جب اس کی بعض شرائط مٹ جاتی ہیں۔ انگلستان کے بعض طبقوں میں اب تک ہر بچہ گہوارے سے اپنے آپکو جنٹلمین خیال کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تلوار یا گھونسے کے ذریعہ سے اپنی جانبازی دکھانے کے لئے ہر وقت تیار ہے۔ اس کے برعکس عورتوں سے شروع ہی سے تقسیم عمل کے ذریعہ سے ایسا حصہ تفویض ہوا ہے، جس کے لئے فوجی کمال کی ضرورت نہ تھی۔ وحشی زمانہ کا انسان اپنی بیوی پچھاڑ کر حاصل کیا کرتا تھا اس لئے نسوانی سیرت کے معیار میں شروع ہی سے پچھڑ جانے کا جزو شامل ہوگیا ہوگا یا کم از کم دوبارہ حملہ آور ہونے کا رجحان تو نہ ہوگا۔ اور چونکہ شادی کی بعض اقسام قدیم دستوروں کو یاد دلاتی ہیں، اس لئے جن عواطف سے اس کو دیکھا جاتا ہے، ممکن ہے ان میں اب بھی مارنے اور پیٹ لینے کی ابتدائی جبلت کے ساتھ ائتلاف ہو۔

۵۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ شجاعت اس وقت تک ایک معاشرہ کی حیات کے لئے ناگزیر ہے، جب تک کہ اس کی بقا کا فوجی قوت عمل پر انحصار رہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں اس قسم کی معاشرہ میں ہر شخص کو اس لحاظ سے بہادری کی تعلیم دیجاتی ہے کہ اس کو اس وصف سے احترام کرانے اور احترام کرانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور نیز اس لئے کہ وہ اس مروجہ رائے سے جس سے کہ معیار قائم ہوتا ہے شعور کے آغاز سے متاثر ہوتا ہے معاشرہ کی ترقی سے اس عاطفت کی بھی ترقی ظاہر ہوتی ہے۔ جوں جوں جنگ کل مشاغل کا نسبتہً کمتر حصہ رہتی جاتی ہے۔ شجاعت کی جگہ بھی کمتر نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ اور معاشری قابلیت کا نسبتہً کمتر اہم حصہ رہ جاتی ہے۔ لیکن اس کے

ساتھ ساتھ کل طریق فکر میں نہایت اہم تغیر ہوتا ہے۔ ابتدائی معاشری حالت پر ہم یہ فرض کر سکتے تھے جو سپاہی خطرے سے گریز کرتا ہے اس سے نفرت و ناپسندیدگی کا اظہار کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قبیلہ کے ہر فرد کی زندگی ہر لمحہ اپنے رفیق کی قابلیت و بہادری پر مبنی ہو سکتی ہے۔ اس لئے ہر شخص اپنے گروہ کے ہر شخص کی کامیابی سے نہایت شدید دلچسپی رکھتا ہے لیکن جوں جوں معاشرہ کا نشو و نما ہوتا ہے نئے واقعات کا اصطفاف کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں بہادر دشمنوں کے مقابلہ میں ہمارے بہادر حامی بھی ہوتے تھے۔ وہ عطوفت کونسی ہے جو ان سے پیدا ہو سکتی ہے؟ ممکن ہے ہم ایک بہادر دشمن کو نسبتۃً ایک زیادہ خطرناک حریف ہی سمجھیں۔ اس کو انسان اسی طرح سے زیادہ برا سمجھے جس طرح بڑا بھیڑیا چھوٹے بھیڑیے سے زیادہ برا ہوتا ہے۔ لیکن جب قوم میں تمدن آتا ہے تو فیاضانہ بہادری کی عطوفت خود کو غیر مکمل اور ناقص صورت میں ظاہر کرنے لگتی ہے۔ اس سے نسبتۃً کم متمدن مملکت میں دورے لوگ ان دشمنوں کو زیادہ نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں جو زیادہ بہادر ہوتے ہیں۔ اور اس کو کم و بیش شیطانی کہتے ہیں حالانکہ جن لوگوں سے ان کے کم و بیش تعلقات ہوتے ہیں، ان سے وہ کافی فیاضی سے کام لے سکتے ہیں۔ انگلستان اور اسکاٹ لینڈ کے سرحدی ممکن ہے، ایک دوسرے کی شجاعت کا احترام کریں۔ اور لڑائی کے ختم ہونے کے بعد پہلے سے زیادہ دوست ہو جائیں اور اس کے ساتھ ہی وہ ایک عرب کی شجاعت کو برا وصف سمجھیں اور یہ خیال کریں کہ یہ نسبتۃً پائیدار عداوت کی طالب ہے۔ فیاضانہ بہادری کے احساس کی یہ ترقی ایک طرف تو ہمدردی کے نشو و نما کو ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اب ہم ایسے شخص کو بھی بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں، جو مشترکہ جذبہ کے احاطہ سے بالکل باہر تھا۔ اور دوسری طرف اس کے اندر ایک تعمیم بھی مضمر ہے۔ ہم اپنے دل میں یہ کہتے ہیں کہ ہم بہادر دشمن کو فی الحقیقت قابل تعریف سمجھتے ہیں۔ اس حد تک کہ اس سے ایک عمدہ وصف کا اظہار ہوتا ہے اور اس کو برا ہم صرف ایک اتفاقی امر کی بنا پر سمجھتے ہیں جس نے

اس کو ہمارے ہی اغراض کے منافی بنا دیا ہے۔ اس طرح سے ہم فی الحقیقت ایک تعمیم تک پہنچ گئے ہیں کہ جنگ کی حالت میں انسان کے لئے شجاعت مفید ہے اور اس سے اس جماعت کو بھی فائدہ پہنچتا ہے جس سے کہ اس کو تعلق ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ایسی خصوصیت ہے جس کی ہم تعریف کرسکتے ہیں اگرچہ یہ ہمارے لئے مفید ہو یا نہ ہو؛

۶۔ عقلی ترقی جس کی بدولت اس قسم کا حکم لگانا ممکن ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ اور تغیرات بھی ہوتے ہیں۔ ابتدائی حالت میں توجہ محض فوجی تفوق کی سادہ حالت پر مبنی ہوتی ہے۔ جو سپاہی میدان سے راہ فرار اختیار کرتا ہے، وہ مجھے نقصان پہنچاتا ہے۔ کیونکہ قبیلہ کی اغراض اس قدر مشترک ہوتی ہیں کہ ایک کی بداطواری سے فی الواقع دوسروں کو نقصان پہنچتا ہے۔ لیکن جوں جوں لوگ زیادہ فہیم ہوتے جاتے ہیں، اور معاشرہ زیادہ پیچیدہ ہوتی جاتی ہے، محض اس رائے کے بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ محض شجاعت ہی ایک عمدہ وصف نہیں ہے۔ یعنی اگر شجاعت کی محض یہ تعریف ہو کہ خطرے کا احساس نہ کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس میں افراط ہوسکتی ہے۔ اور اس افراط کی مذمت کو ہم تہوّر سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس قدر کم فضیلت ہے کہ ایسے واقعات کا بھی تخیل ہوسکتا ہے، جس میں بزدلی بھی فضیلت ہوسکتی ہے۔ جانوروں کی ایسی نسلیں بھی ہیں جن کی زندگی کا مدار محض اس پر ہوتا ہے، کہ ان کو خطرے کا قوی احساس ہوتا ہے۔ خرگوش کا کمال بھاگنے پر مشتمل ہے اور جو خرگوش بھاگنے میں سب پر سبقت لیجاتے ہوں اور سب سے پہلے خطرے کو محسوس بھی کر لیتے ہوں وہ باقی رہینگے۔ اور خرگوش کے اخلاق کا معیار قائم کرینگے۔ اگر انسانوں میں یہ صورت نہیں ہے تو ہم اس کی اس طرح پر توجیہ کرسکتے ہیں کہ انسانی زندگی کے حالات میں فوجی تفوق کمال کا ہونا کامیابی کامرانی کے لئے لازمی شرط ہے، اور فوجی کامیابی کے لئے شجاعت کی ضرورت ہے، مگر شجاعت کی جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرینگی

ضرورت ہے اخلاقی شجاعت طبیعی شجاعت کی جگہ لینے پر مائل ہے اخلاقی شجاعت سے ہم کو صرف یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ جس شخص میں یہ وصف ہوتا ہے، وہ خوف کو خاطر میں نہیں لاتا، کیونکہ یہ دیوانگی کے مساوی ہے، بلکہ یہ ایسی قوت ہے جس سے ہم خطرات کی حالت میں اسی طرح سے ہوش و حواس برقرار رکھتے ہیں اور اسی طرح سے غور و فکر کرتے ہیں، گویا کوئی خطرہ ہے ہی نہیں۔ یہ وصف خرگوشوں کے لئے اسی قدر مفید ہوگا، جس قدر کہ انسانوں کے لئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ عقلی ترقی کے اندر مضمر ہے کیونکہ یہ محض اس امر کا دعویٰ ہے کہ غور و فکر کرنے کی قوت یعنی کل متعلقہ حالات کا لحاظ رکھنے اور ہوش و حواس کے ساتھ کام کرنے کی قوت عقل عملی کا لازمی جزو ہے۔ لہذا شجاعت کی کیفیت میں بھی کچھ نہ کچھ تغیر ہوتا ہے اور ہم اس قسم کی شجاعت کی تعریف کرتے ہیں جسکا اظہار جنرل سے ایسی حالتیں ہوتا ہے جب وہ بڑے خطرے اور اہم ذمہ داری کی حالتیں ہوتا ہے اور جو اس سادہ شجاعت سے کہیں زیادہ ہوتی ہے، جو سپاہی سے توپ خانہ کی طرف چلنے میں یا شکاری سے شیر کا مقابلہ کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

۷۔ اس کے اندر ذہنی غور و فکر کا ایک اور عمل بھی پایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بات بالکل ظاہر ہو جاتی ہے، کہ محض شجاعت پر غور نہیں کر سکتے۔ ہمکو اس کا تعلق کل سیرت کے ساتھ معلوم کرنا چاہیئے ورنہ ہم اس کی ان حالات میں بھی تعریف کرتے نظر آئینگے، جن حالات میں کہ یہ مضر ہوتی ہے۔ لڑائی اور اسی اعتبار سے شجاعت قدیم زمانہ سے معاشری حیات کی ناگزیر شرط رہی ہے۔ اس لئے قبیلہ کے داخلی علائق اور اس کے افراد کے رجحانات کا ارتقا اس شرط کے حوالہ سے ہوا ہوگا۔ یہ ہمیشہ ایک مہتم بالشان شرط رہی ہے کیونکہ قدیم زمانے میں یہ ہمیشہ ایک غالب واہم شرط تھی۔ لیکن جوں جوں امن پسند جبلتوں کا نشو و نما ہوا، تو اس کا ان کے ساتھ کبھی توافق ہوتا رہا ہے۔ فوجی جبلت صنعتی جبلت کے لازماً گمنامی نہیں ہے، بلکہ کسی زمانہ میں یہ ہوسکتا ہے، کہ ان میں سے ایک اس طرح سے ترقی کرے، کہ دوسری کو نقصان پہنچ جائے۔ جہاں قوم متواتر مگر غیر محسوس طور پر اس عظیم الشان مسئلہ

کے حل کرنے کی کوشش کرتی رہتی ہے، کہ ان دونوں میں اتحاد کس طرح پیدا کیا جائے اور جنگ اور امن دونوں کی قرار واقعی قابلیت کس طرح سے پیدا کیجائے، اس میں ان میں سے ایک نہ ایک وصف کی افراط ہوتی ہے کیونکہ ایسی قومیں ہوتی ہیں جن پر دشمن آسانی سے غلبہ پالیتے ہیں اگر دشمنوں کی دست برد سے انھیں مہلت ہے تو وہ بہت خوشحال ہوجاتی ہیں ترقی کرتی ہیں اور ایسی قومیں بھی ہیں جن میں جنگی جذبہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ حملہ آور کا تو مقابلہ کرسکتی ہیں مگر خود کو زندگی کے مادی حالات کے مطابق کرنے میں کمزور ہوتی ہیں۔ جو نسلیں باقی رہتی ہیں وہ وہ ہوتی ہیں جن میں اس قسم کی ترقی ہوتی ہے کہ مختلف حالات کے مقابلہ سے اس میں انتہا درجہ کی قابلیت پیدا ہوجاتی ہے، اگرچہ ان حالات کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ترقی کے مخالف ہوں۔ یہ امتیاز قوم کے داخلی علائق میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ جوں جوں پرامن تعلقات زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فوجی قسم کی فضیلت کے ساتھ دوسری قسم کے برے اوصاف بھی جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی ممکن ہے کہ سب سے بہادر آدمی اور بہترین سپاہی کاہل عیاش اپنے دوسرے تعلقات میں ظالم ہو، لہذا ہم کو رائے قائم کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرنا چاہئے اور پہلے طریقہ کو جو پہلے حالات کے مناسب تھا چھوڑ دینا چاہیئے۔

۸۔ اسی بناپر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا شجاعت کو اخلاقی وصف بھی خیال کرسکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کی اکثر مثالیں بھی ملیں گی کہ اگرچہ ہم اخلاقی قانون کا اسطرح سے ذکر کرتے ہیں کہ گویا یہ احساس و فکر کے بین طریقہ کے مطابق ہے مگر ہم کسی طرح سے یہ فرض کرلینے کے مجاز نہیں ہیں، کہ اصلی حد فاصل بھی اسی قدر بین ہے جیسا کہ ہمارے زبان کے استعمال سے پتہ چلتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اکثر اوقات یہ فیصلہ کرنا کہ کس مقام پر ہم کو اس خاص جذبہ کا پتہ لگانا چاہیئے، جس کو بین طور پر اخلاقی کہہ سکتے ہیں دشوار ہوتا ہے۔ یہ دشواری اس وجہ سے اور

بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ کسی خاص معاشرۃ کے تمام افراد میں ایک ہی عطوفت موجود ہے۔ ایک ایسے فعل کو جس کا خطا ہونا مسلم ہے، جس نظر سے دیکھتے ہیں، اس کا انحصار بہت کچھ انفرادی طبائع پر ہوتا ہے، اگرچہ وہ ایک ہی قسم کے افعال کی مذمت کرنے یا ایک ہی قسم کے افعال کو بہ نظر استحسان دیکھنے میں، یا سیرت میں ایک ہی طرح کے اوصاف کی تعریف کرنے میں، متفق ہوں موجودہ مثال میں یہی حال معلوم ہوتا ہے جب یہ دریافت کیا جائے کہ آیا شجاعت صحیح معنی میں اخلاقی وصف ہے یا نہیں تو ہمکو یہ جواب دینا چاہیئے کہ بعض زمانوں میں اس کو نہ صرف فضیلت بلکہ امہات فضائل میں سے خیال کیا گیا ہے اور بعض زمانوں میں یہ بات بھی مشکوک ہو جاتی ہے، کہ آیا یہ فضیلت بھی ہے یا نہیں۔ اور اسی سوال کے متعلق مختلف طبقات کے لوگ بہت مختلف جواب دینگے۔

۹۔ اس بات کو یاد رکھ کر ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ موجودہ معاشری ضابطہ کے متعلق واقعات کیا کہتے ہیں۔ اگر محض شجاعت فضیلت کا باعث ہوتی ہے اگر ایک شخص کے لئے محض یہ واقعہ کہ وہ بہادر ہے اس کو اس حد تک صاحب فضیلت کہلانے کا مستحق کرتا ہے، تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑیگا، کہ شجاعت کا ہر مظہر باعث فضیلت ہوتا ہے۔ اور ہمیں ایک انسان کو محض اس بنا پر اچھا کہنا پڑیگا کہ اس نے شکار میں شیر کا مقابلہ نڈر ہو کر کیا مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ زبانی کھینچ تان کے مساوی ہے۔ اور ہمیں کسی شخص سے اس وقت تک اچھائی منسوب نہ کرنی چاہیئے۔ جب تک کہ یہ وصف کریمانہ اغراض کے لئے بروے کار نہ آیا ہو۔ مثلاً شیر کسی کو پھاڑ ڈالنا چاہتا ہو، اس کی جان بچانے کے لئے۔ مگر اس آخری صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انسان کو اس کی شجاعت کی وجہ سے نیک نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کی بے غرضی یا اسکے کریم النفس ہونے کی وجہ سے نیک کہا جاتا ہے۔ چنانچہ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کلیر نندن کرام دیل

کی نسبت کہتا ہے کہ وہ شجاع مگر برا انسان ہے تو ہم اس انداز بیان کو بالکل جائز سمجھتے ہیں۔ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ شجاعت قابل اعتراض اوصاف کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، جیسے ظلم فریب وغیرہ ہیں۔ تو کیا ہم شجاعت کو بجائے خود ایسا وصف خیال کریں، جس سے نیکی بدی کسی شے کا اظہار نہیں ہوتا۔ اور یہ سمجھیں کہ اس کو ان اوصاف کی بنا پر اچھا یا برا کہا جاتا ہے، جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں اور اس طرح سے یہ محض اور اوصاف کی قوت کو قوی کر دینے کا اثر رکھتی ہے۔ اس صورت میں ہم کو برے آدمی کو اس کی شجاعت کی نسبت سے اور بھی زیادہ برا سمجھنا چاہئے۔ مگر عام طور پر جو کچھ شجاعت کے متعلق ہمارا خیال ہے اس سے اس کا اظہار نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص کی شجاعت تسلیم کر لی جائے تو اس سے ہماری نفرت میں کمی ہو جاتی ہے۔ ہم بہادر آدمی کا جس حد تک کہ وہ بہادر ہے احترام کرتے ہیں۔ اور اس میں نہ ہم اس کا لحاظ کرتے ہیں کہ وہ ہمارا دشمن ہے اور نہ ہم کو اس کی پرواہ ہوتی ہے، کہ اپنی سیرت کے اعتبار سے وہ برا ہے۔ مثلاً اگر ہم کو کرامول کی نسبت کلیر نڈن کی رائے سے اتفاق ہو تو ہم یہ محسوس کرتے کہ ہماری اخلاقی ناپسندیدگی کو ایک طرح کا استحسان کسی حد تک خفیف کر دیتا ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ بہادر ہونے کی حیثیت سے وہ کم قابل نفرت ہے، اگرچہ وہ اس صورت میں بہ نسبت اس صورت کے کہ اس کے برے اوصاف کے ساتھ بزدلی ہو زیادہ برا ہو۔ ہم کو اس امر کا افسوس ہوتا ہے کہ وہ بہتر اصول نہیں رکھتا اور اس امر پر افسوس نہیں کرتے کہ وہ اس قدر قوت کیوں رکھتا ہے۔ اس کے معنی درحقیقت اس بات کے تسلیم کرنے کے ہیں، کہ جس حد تک ایک شخص بہادر ہوتا ہے، اس کو عام احساس پسندیدہ سمجھتا ہے، اگرچہ یہ پسندیدگی اس قسم کی نہیں ہے جس کو ہم اخلاقی کہتے ہوں۔ اگر ہم کسی مسلمہ اخلاقی وصف کا ذکر کریں تو اس کی تہ میں جو استدلال ہوگا وہ اس سے مختلف ہوگا۔ فرض کرو کہ چارلس اول عفیف تھا مگر ظالم بھی تھا۔ جس حد تک وہ عفیف تھا وہ تعریف کا مستحق ہے۔ اور جس حد تک ظالم تھا

ناپسندیدگی کا مستحق ہے۔ اب ان دونوں میں ہم کو مخالف خیالات سے توازن قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن کرامویل کی صورت میں اس کی شجاعت کے احترام کی بنا پر ہم اخلاقی فیصلہ کو خفیف نہیں کر سکتے۔ بلکہ ہم سے ایسے احساس کا اظہار ہوتا ہے، جو اخلاقی پسندیدگی اور محض استحسان و ہیبت کے بین بین ہے یہاں شجاعت کے متعلق ہمارا وہی خیال ہوتا ہے جو جسمانی طاقت اور حسن کے متعلق جن کا اخلاقی حکم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس پر یہ اضافہ کردینا اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس فرق کی محض یہ کہہ دینے سے توجیہہ نہیں ہو جاتی، کہ شجاعت ایک سادہ وصف ہے جس میں اختیار کو دخل نہیں ہوتا یا جس کو دوسرونکی پسندیدگی متغیر نہیں کر سکتی۔ ہماری اخلاقی رائے کو یہ خیال کس حد تک متاثر کرتا ہے، اس کے متعلق یہاں گفتگو کرلنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ظاہر ہے، کہ یہ اس حالت پر منطبق نہیں ہوتا۔ شجاعت کے برابر کسی اور وصف میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ سپاہی کی یہ خصوصیت ہمیشہ سے مسلم ہے کہ اس کو کامیابی و کامرانی کی پیاس ہو۔ اور یہ واقعہ کہ شجاعت تربیت کے ذریعہ سے پیدا ہو سکتی ہے، عام طور پر مشاہدہ میں آتا ہے۔

۱۰۔ اس میں شک نہیں کہ عقل سلیم کے فیصلے کی منطقی تفسیر کیجا سکتی ہے کیونکہ یہ درحقیقت اس بات کی مدعی ہے، کہ شجاعت ایسا وصف ہے جو معاشرہ کے لئے مفید ہوتا ہے اور اس لئے نیک اور عمدہ آدمی کی سیرت کا جزو ہوتا ہے اور لہذا ایک اچھے آدمی کو بزدل کہنے میں تناقض لازم آتا ہے۔ اس لئے شجاعت کو معیاری تفوق کی ایک لازمی شرط کہہ سکتے ہیں اگرچہ اس کے حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور شرائط بھی پوری ہوگئی ہیں۔ اچھا اور نیک بننے کے لئے تمھیں شجاع ہونا ضروری ہے مگر تم شجاع بغیر نیک بنے ہوئے ہو سکتے ہو۔ اسی لئے جب ہم شجاعت کو برائی کے ساتھ جمع کرلتے ہیں تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ فاعل کسی حد تک ہماری پسندیدگی کا مستحق ہے، اگرچہ یہ اس قسم کی پسندیدگی نہیں ہے، جس کو ہم نے

نیکی سے مخصوص کر رکھا ہے۔ اس کے اندر جو اصول مضمر ہے وہ ظاہر ہے یعنی شجاعت کے اندر قوی کا لازماً اس طرح سے استعمال کرنا داخل نہیں ہے جس سے دوسروں کو فائدہ پہنچے۔ لیکن معاشرۃ کی ابتدائی حالت میں جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ایسا لازماً ہوتا ہے یعنی کہ فرد اپنے قبیلہ سے اس قدر وابستہ ہوتا ہے کہ جن لوگوں سے اس کو دشمنی ہوتی ہے وہ اسکے ہم قبیلہ لوگوں کے اس قدر یقینی طور پر دشمن ہوتے ہیں، کہ شجاع ہونے کے معنی معاشری طور پر مفید ہونے کے ہیں۔ لیکن جوں جوں معاشرۃ ترقی کرتی جاتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ یہ ضرورت خارجی ہے، یعنی ایسی صورت حال پر مبنی ہے کہ جو اعلیٰ مدارج میں ہمیشہ نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم امتیاز کرتے ہیں اور شجاعت کو پسندیدہ تو کہتے ہیں، مگر اس خاص پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے جو ہمنے ان اوصاف کے لئے مخصوص کر رکھی ہے، جن کا اپنی نوعیت کے اعتبار سے فاعل کے علاوہ اور لوگوں کے لئے بھی مفید ہونا لازمی ہے؛

۱۱۔ اب ہم ایک لمحہ کے لئے اس عمل کی نوعیت بیان کرتے ہیں جس کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ یہ ایک پیچیدہ نظام کے ارتقا اور متلازم جبلتوں کا نشو و نما فرض کرتا ہے۔ ابتدائی معاشرۃ کا ہر لمحہ اپنے افراد کی فوجی قابلیت پر مبنی ہوتا ہے۔ اچھے لڑنے والے کا احترام اور برے لڑنیوالے سے نفرت ہوتی ہے۔ لہذا شجاعت کا احترام اور بزدلی سے نفرت کیجاتی ہے کیونکہ یہ اچھے اور برے لڑنے کی نہایت ہی ظاہر علامتیں ہیں۔ یہ عطوفت ابتداً کسی طرح سے بھی قائم ہوئی ہو مگر باقی رہنے پر مائل ہوتی ہے، کیونکہ ہر شخص بچپن ہی سے معاشرۃ کے افکار و محسوسات کے ماحول میں تربیت پاتا ہے۔ مگر معاشری نشو و نما سے کم از کم داخلی استدلال کا ایک عمل تو ظاہر ہوتا ہے، جس سے ابتدائی مسلمات میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ فیاضانہ بہادری کی عطوفت اس وقت ترقی کرتی ہے، جب باہمی عداوتیں ختم ہو جاتی ہیں، اور ہمدردی قومی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جوں جوں لوگ اعلیٰ اور ادنیٰ وصف میں امتیاز کرنا سیکھتے ہیں، اور تربیت اور اطاعت کے منافع

کو سمجھتے ہیں شجاعت مختلف شکل اختیار کرتی جاتی ہے پھر جب جیسے جیسے جنگی فضیلت کی ضرورت کم ہو جاتی ہے، شجاعت کا اندازہ اس معیار سے کیا جاتا ہے یہ کس حد تک پر امن توانائیوں اور جبلتوں کے کامل نشو ونما کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ ضرورت ہوتی ہے، آخر میں جب لوگوں میں ان اوصاف میں جو درحقیقت معاشرۃ کے لئے مفید ہیں، اور ان میں جو درحقیقت غیر معاشرتی اوصاف کے ساتھ ملے جلے ہوتے ہیں امتیاز کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے تو وہ شجاعت پر ایسی عطوفت سے نظر ڈالتے ہیں جو اس نظر سے مختلف ہوتی ہے جو نسبتۃً براہ راست معاشری فضائل سے مخصوص ہے۔ اس عمل کو ایک طویل استقرا کہہ سکتے ہیں، جس کا آغاز بعض ایسے افعال کے برا سمجھنے سے ہوتا ہے، جو معاشرۃ کے لئے صریحاً مضر ہو لتے ہیں، اور اس کا اختتام اس پر ہوتا ہے ایک خاص قسم کی سیرت کو پسندیدہ اور قابل تعریف قرار دیا جاتا ہے۔ جس کے اوصاف میں یہی نہیں کہ ایسے کردار کی قابلیت بھی داخل ہوتی ہے جس کو فی الحقیقت پسند کیا جاتا ہے بلکہ جسمیں ایک دوسری قسم کے کردار کے لئے موزونی بھی شامل ہوتی ہے۔ شجاعت کو اب ایسی سیرت کا مظہر سمجھا جاتا ہے، جو معاشری بقا کے لئے تمام لوازم سے تیار ہوتی ہے مگر چونکہ اس کو معاشرۃ کے خلاف بھی استعمال کر سکتے ہیں، اس لئے ہم شجاع کو محض اس کی شجاعت کی وجہ سے نیک نہیں کہتے، بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ نیکی کی صرف ایک شرط پوری کرتا ہے۔ لہذا اس عمل سے اس معیاری سیرت کی کامل تعریف کا اتمام ظاہر ہوتا ہے، جو طاقتور معاشرۃ کی ساخت کے لئے ضروری ہے اور یہ اسی طرح کردار کے بعض خارجی اصول کو مسلم مانتا ہے۔ (مثلاً اصول جو میدان جنگ سے بھاگ جانے کی ممانعت کرتا ہے) جو خاص حالات میں معیاری سیرت کے مظاہر کو متعین کرتے ہیں اور ان کی صحت کو معاشری موزونی کی عام شرائط سے ثابت کرتا ہے ؛

۱۲۔ لہذا یہ دعوی کہ ایک ایسے سوال کی جانب توجہ دلاتا ہے، جس کے لئے ایک واضح جواب کی ضرورت ہے شجاعت کی تمام پہلو معاشری

حسیات کے لئے بمنزلہ شرط کے ہوتے ہیں۔ جس جذبہ سے ایک قوم خطرے کا مقابلہ کرتی ہے وہ ہمیشہ اس کی طاقت کا معیار ہوتا ہے۔ مگر ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ پسندیدگی کس حد تک اس واقعہ کے ادراک پر مبنی ہوتی ہے۔ کیا شجاعت کی محض اس اعتبار سے تعریف کی جاتی ہے کہ یہ مفید ہوتی ہے یا اس کا فائدہ مشاہدہ میں آیا ہے، اس وجہ سے تعریف کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہم کو اس کا حق تو نہیں ہے کہ تمام حالتوں میں ادراک کو فرض کرلیں۔ عام طور پر اوسط درجہ کا انسان اپنی قوم کے معیار کو بغیر غور و فکر تسلیم کر لیتا ہے۔ لہٰذا کسی خاص شخص کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے یہ عطوفت اپنے ہمسایوں سے حاصل کی ہے۔ لیکن یہ کل مظہر کی کوئی توجیہہ نہیں ہے۔ اس کی توجیہہ کرنے کے لئے ہم کو قوم کی تاریخ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ایک جانور کی شجاعت کی توجیہہ اس واقعہ سے کی جاتی ہے کہ اس کے حالات زندگی میں یہ ضروری و ناگزیر ہے۔ بل ڈاگ کتے کی شجاعت کورانہ ہوتی ہے، اور کوری سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو نہ تو الم کا احساس ہے اور نہ خطرے کا ادراک کیونکہ اس کے بغیر ہم اس کو مشکل سے بہادر کہینگے۔ اس کے متعلق صرف اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ خطرے اور الم کا اس پر اسطرح سے اثر نہیں ہوتا، جس طرح سے بازاری کتوں پر ہوتا ہے اور بازاری کتا جس حالت میں چھوڑ کر بھاگ جاتا ہے وہ جما رہتا ہے۔ اس قسم کی جبلت اس میں شک نہیں کہ نتائج کا معقول اندازہ نہ کرنے کی صورت میں ہو سکتی ہے۔ اس قسم کا جانداراپنی جبلت کی وجہ سے زندہ رہتا ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ اس کو اس قسم کے طرز عمل میں منافع کا کوئی شعور ہوتا ہے۔ جب ہم ایسے صاحب عقل فاعل کی طرف رجوع ہوتے ہیں، تو اس وقت بھی ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا کسی خاص سیرت کا افادہ ادراک افادہ کو ظاہر کرتا ہے اور اگر کرتا ہے تو کس معنی میں۔ یہ امتیاز قابل لحاظ ہے کیونکہ اس کے نظر انداز کرنے سے بعض ابہامات پیدا ہوتے ہیں ؎

۱۴۔ اب یہ فرض کرنا تو ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب غور و فکر کی قوت

ابتدائی حالت میں بھی تو اقوام کی بقا کا بہت کچھ ان کی فوجی قابلیت پر مدار تھا جب غور و فکر ممکن ہوا ہوگا تو شجاعت کا فائدہ بالکل بیّن معلوم ہوتا ہوگا۔ کسی جماعت کے بقا کی کوئی اور شرط اس قدر واضح و ظاہر نہیں ہو سکتی اور نہ اس کے افراد کے قلب پر اس کی ضرورت اس قدر شدت سے ثبت ہو سکتی ہے جس قدر کہ شجاعت کی۔ وہ ہر روز دیکھ سکتے تھے کہ ان کی بقا ان کے خطرے کے مقابلہ کرنے کی طاقت پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر یہ وصف ان میں اس اظہار سے پہلے بھی کسی نہ کسی صورت میں اور کسی نہ کسی حد تک ہوگا۔ اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ پسندیدہ شجاعت اس ادراک بیش کا نتیجہ ہے کہ شجاعت سے بعض منافع حاصل ہو سکتے ہیں۔ لوگ ان منافع کو سمجھنے لگے، جو بہادروں کو پہلے سے حاصل تھے۔ اور اس سے اس عطوفت میں جو پہلے سے چھپی ہوئی ہو جو دھی تغیر بھی ہوا، اور شدت بھی پیدا ہوئی۔ عقل کی ہر ترقی فرد اور قوم پر خطرے کے وقت شجاعت سلامت روی اور ہوش و حواس کے بجا رکھنے کی قوت کی اہمیت کو واضح کرتا ہوگی۔ کسی بیّن عطوفت کی موجودگی اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک غور و فکر کا پتہ دیتی ہے، اور جب تک لوگوں میں نتائج کے سمجھنے کی قوت نہ ہوگی اس وقت تک کسی قسم کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس معنی میں پسندیدگی ادراک کا نتیجہ ہو سکتی ہے مگر دوسری طرف ادراک سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس جبلت کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا تھا وہ پہلے سے موجود تھی۔ قوم میں شجاعت کی ایک مقدار ہوتی ہے، اور اس کی ساخت فی الحقیقت ایسی ہونی چاہئے، کہ اس واقعہ کو شعوری طور پر سمجھنے سے پہلے، اور اس کو معاشری اعتبار سے پسندیدہ قرار دئے جانے سے قبل ایک شخص کی شجاعت اوروں کے لئے مفید ہو فرق یہ ہے کہ ارتقا کے بلند تر مدارج میں یہ ایک مسلمہ واقعہ ہو جاتا ہے۔ دیگر جبلتیں غرضمندانہ ہی نہیں ہوتیں، بلکہ ان کی اغراض محسوس بھی ہوتی ہیں۔ پہلے تو ان کو ایسی دلچسپی ہوتی تھی جیسی غلام کو اپنے آقا کی کامیابی سے ہوتی ہے، اور اب ان کو ایسی دلچسپی ہوتی ہے جیسی ان آزاد اشخاص کو ہوتی ہے، جن سے

رائے لیجاتی ہے۔ جوں جوں تفکر و تدبر کی قوت بڑھتی جاتی ہے، لوگوںکو اپنے کردار کے نتائج کا ہر جہت میں نسبتہً وسیع ادراک ہوتا جاتا ہے اور یہ ادراک افعال اور جبلتوں کو متغیر کر دیتا ہے۔ مگر ہمیشہ اس کا آغاز سیرت و معاشرۃ کی اس تنظیم سے ہونا چاہئے جو پہلے سے موجود ہو؛

۱۴۔ لہذا جس معنی میں شجاعت معاشری حیات کی عام شرائط کا بیان ہے، ہم اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں۔ یہ مسئلہ بادی النظر میں اس قدر پیچیدہ معلوم نہیں ہوتا، جتنا کہ یہ در حقیقت ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے دو پہلو ہیں۔ افادہ شجاعت جس کے معنی یہ ہیں کہ جس قوم میں شجاعت زیادہ ہوتی ہے، وہ تنازع بقا کی زیادہ قابلیت رکھتی ہے، تمام حالتوں میں جبلت کی لبقا کا سبب ہوتا ہے۔ یہ بات ہر حالت میں صحیح ہے خواہ ہم کورانہ جبلت کا ذکر کریں یا معقول جبلت کا (یعنی بلڈاگ کی شجاعت کی یا مرد میدان کی شجاعت کا) اور اس سے وہ عام اصول حاصل ہو جاتا ہے، جو عمل ارتقا کی ہر منزل پر منطبق ہو سکتا ہے۔ یہ اصول اس خاص حالت پر صادق آتا ہے، جس میں باعقل جبلت معاشری عامل کے ذریعہ سے نشو و نما پاتی ہے، اور اس پر اس طرح سے عمل کرتی ہے، جس طرح کوئی عام اصول اپنی کسی خاص مثال پر عمل کرتا ہے۔ کسی قوم کی جبلتوں کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ لبقا کی شرائط کے مطابق ہوں، اور یہ ان جبلتوں کے متعلق بھی صحیح ہوگا، جن کے اندر افادہ کا ادراک ہوتا ہے، اگر قوم کو باقی رہنا ہے تو کسی مفید کردار کی پسندیدگی بھی مفید ہونی چاہئے؛

۱۵۔ اس امتیاز کی طرف توجہ دلانے کی ضرورت بالکل ظاہر ہے کیونکہ اول تو یہ ہے کہ شرائط فی الحال لازمی طور پر مطابق معلوم نہیں ہوتیں۔ ہم کہتے ہیں کہ شجاعت مفید ہے، یا بہ الفاظ دیگر قوم کے بقا کے لئے شرط ہے جس حد تک قوم کو اس واقعہ کا شعور ہوتا جاتا ہے یہی سبب اس شعور پر بھی عمل کرتا ہے۔ یہ شعور کہ شجاعت قوم کے لئے مفید ہے شجاعت کے لئے لازماً محرک ہوگا۔ مگر ممکن ہے کہ یہ ظاہر ہو کہ ترقی عقل کا یہ لازمی نتیجہ نہیں ہے۔ حقیقت میں اگر

ہم یہ فرض کریں کہ عقل بغیر اس کے کہ معاشری عافیت کی خواہش میں کسی قسم کا اضافہ ہو تیز ہو جاتی ہے، جو انفرادی حالتوں میں بہت ممکن ہے تو شجاعت کے معاشری فائدے کا واضح ادراک اس حالت میں اس کا موئید ہو گا، جس حالت میں فرد کی غرض، اپنے ہم قوموں کی اغراض کے مطابق ہو گی۔ پس ممکن ہے کہ اوسطاً اس سے بزدلی پیدا ہو، یا ہر ایک کے اندر یہ خواہش پیدا ہو جائے کہ جب کبھی اس کو موقع ملے، تو اپنے رفیق کو پھنسا کر خود صاف نکل جائے۔ اس حالت میں عقل کی ترقی سے قوم کو نقصان پہنچے گا۔ کیونکہ نسبتہً کم عقل اور زیادہ بہادر اقوام کو باقی رہنے کا بہتر موقع ملے گا۔ اس قسم کی کوئی نہ کوئی بات اکثر ہوتی رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر واقعات کا بنظر غور مطالعہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ زیادہ عقلمند قوموں کو فائدہ رہتا ہے اور وہ اس وصف میں سب سے پیچھے نہیں رہتیں، تو ہم کو یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ عام اصول مختلف طور پر عمل کرتا ہے۔ ارتقا کل فطرت کو متاثر کرتا ہے اور ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وہ اقوام سب سے زیادہ کامیاب ہوتی ہیں، جن کی ساخت ایسی ہوتی ہے، کہ شجاعت کی قوت کے ادراک کے ساتھ ان میں شجاعت بڑھ بھی جاتی ہے لیکن اس سے ایک اور شرط ظاہر ہوتی ہے۔ یہی نہیں کہ قوم کیلئے زیادہ عقلمند بنجانا ضروری ہے بلکہ اس طرح سے ہوشمند بنجانا ضروری ہے، کہ اس کے عقلی اوصاف کے ساتھ ساتھ اس کے معاشری اوصاف بھی ترقی کریں محض ادراک نتائج کی وسعت ممکن ہے زیادہ باقاعدہ قسم کی خود غرضی کی طرف لیجائے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ معاشری عافیت کا رجحان اور بھی کم ہو جائے۔ ممکن ہے یہ ظاہر ہو کہ عموماً عقلی ترقی کے ساتھ معاشری ہمدردیوں میں بھی ترقی ہوتی ہے، مگر اس کو فی الحال مسلم نہیں مانا جا سکتا

۱۶۔ لیکن ایک بات اور غور طلب ہے۔ جس عمل کو بیان کیا گیا ہے، اس کی نوعیت سے یہ ظاہر ہے کہ ان اوصاف میں جن کو قیمتی سمجھا جاتا ہے، اور ان اوصاف میں جو فی الواقع مفید ہوتے ہیں، ایک قریبی مطابقت پائی جاتی ہے۔ ہر انسان اور انسانوں کی ہر پشت کسی نہ کسی عطوفت

سے آغاز کرتی ہے جس کو قوم ترقی دیتی ہے اور اپنے کردار کے مسلمہ اصولوں میں شامل کرتی ہے۔ ان میں جو سب سے اہم ہوتے ہیں وہ زبان کی ساخت اور معاشرۃ کے اہم دستوروں میں داخل ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً شجاعت کا احترام عام ورثہ کا جزو بن گیا ہے، اور یہ ایسی معاشرۃ کے ہر رکن کو نہایت شدت سے متاثر کرتی ہے جو فوجی دور سے گذر چکتی ہے۔ اب ایک طرف تو یہ بات واضح ہے، کہ اگر کوئی عطوفت اس طرح سے معاشری عامل سے ورثہ میں ملی ہو، تو اس میں معاشری حیات کے تعقلات کا حوالہ ہونا لازمی ہے۔ سب آدمی شجاعت کو بنظر استحسان دیکھنے پر اس وقت تک متفق نہیں ہو سکتے، جب تک وہ یہ خیال نہ کریں کہ شجاعت مفید اور مفید بھی ثانوی یا ذہنی معنی میں ہے یعنی یہ عام مسرت کا باعث ہے۔ جس عمل سے اس قسم کی کوئی عطوفت اس طرح پھیل سکتی ہے، کہ یہ قوم کے عام ورثہ کا جزو بنجائے وہ اس کے لئے کافی ضمانت ہوتا ہے۔ ممکن ہے لوگ ایسے اوصاف کو پسندیدہ سمجھنے لگیں، جن کی بنا پر ان کے حامل کی مسرت تباہ ہو جائے۔ مگر وہ کبھی ایسے اوصاف کو متفقہ طور پر پسندیدہ نہیں کہہ سکتے جن سے عام مسرت ہیں کمی واقع ہو۔ یہ ادراک کہ ایک وصف ان معنی میں مفید یا مسرت بخش ہے، اگر اس احترام کا باعث نہ ہو جو اس وصف کی نسبت محسوس کیا جاتا ہے، تو اس کو تقریباً اس کے مطابق تو ہونا چاہئے۔ دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ شجاعت کا واقعی فائدہ فوراً اس پسندیدگی واستحسان کا باعث ہوگا جو اس کے لئے محسوس کیا جاتا ہے۔ اگر ایک قبیلہ کا وجود اس کے افراد کی شجاعت پر مبنی ہو تو یہ بات واضح ہونی لازمی ہے کہ لاتعداد واقعات میں شجاعت سب کی زندگی اور مسرت کی حفاظت کرتی ہے، اور بزدلی مہلک ہوتی ہے۔ جو شے باقی رہنے کے لئے مفید ہوتی ہے، اس کا مسرت بخش ہونے کی معنی میں بھی مفید ہونا لازمی ہے۔ بعض حدود کے اندر انسان کا استدلال خراب ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ قوم کا مجموعی استدلال بھی ناقص ہو ممکن ہے شجاعت ان تعصبات کے بقیہ کی

بدولت جو خاص حالات میں پیدا ہوتے ہیں، حد سے زیادہ پسندیدگی و استحسان کو نظروں سے دیکھی جانے لگے یا خطرے کی عارضی عدم موجودگی اس کی قدروقیمت کو کم کردے۔ مگر صحیح رائے سے اگر کوئی بہت زیادہ اختلاف ہوگا تو اول تو معاشرہ کی عقل سے اس کی اصلاح ہو جائیگی نہیں تو عام افادے کے اصول کے عمل سے اور غلط عمل کرنے والی معاشرۃ کا فنا ہو جانے کے رجحان سے اس کی صحت ہو جائیگی۔ اصول صرف یہی نہیں کہ ادنی اقوام کی کورا ورغیر شاعر جبلت ہی کے واسطے سے عمل کرتا ہے بلکہ نہایت ہی منتظم معاشرۃ کی شعوری اور فکری آرا پر بھی عمل کرتا۔ ایک معیاری مملکت کے اندر ان میں قطعاً مطابقت ہوگی۔ معاشرۃ میں صرف وہی جبلتیں ہونگی جو اس کی بقا اور قوت کیلئے ضروری ہیں، بلکہ وہ اس کو بھی سمجھے گی کہ کیوں اور کس اعتبار سے کن شرائط و حدود کے ساتھ یہ ناگزیر ہیں۔ اور جن چیزوں کو یہ مفید اور باعث مسرت سمجھے گی وہ قطعی طور پر ان چیزوں کے مطابق ہونگی، جن کو یہ اپنے نزدیک اپنے وجود کی بقا کے لئے ضروری سمجھتی ہے۔

۱۷۔ یہ باتیں اس میں شک نہیں، کہ شجاعت ہی پر نہیں، بلکہ اور اوصاف پر بھی صادق آسکتی ہیں، مثلاً جیسے محنت توانائی وغیرہ ہیں، جو اسی قسم کی ہیں جیسی شجاعت ہے۔ اور ان کے علاوہ عام فضائل پر بھی صادق آسکتی ہیں جیساکہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اس بحث کے ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بیان کردینی ضروری ہے۔ تمام حالتوں میں اصلی اور اساسی اصول اس وصف کا افادہ ہوتا ہے، اور افادہ اس معنی جس معنی میں کہ یہ حالات زندگی کیلئے موزونی کے مرادف ہوتا ہے۔ بہرحال حکمی توجیہہ شجاعت کے ان پہلوؤں کے ظاہر کرنے سے متجاوز نہیں ہوسکتی، جو اس سے معاشری زندگی کے عام حالات میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور یہ عام اصول یا تو بے عقل جبلت کے واسطے سے عمل کرتا ہے، یا باعقل جبلت کے ذریعہ سے یعنی یا تو ایسی جبلتوں کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے جن کو اپنی قیمتوں کا شعور نہیں ہوتا۔ اب اگرچہ صحیح معنی میں اخلاق اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے، جب تفکر اور عام اصول کے سمجھنے کی قوت ترقی

کر لیتی ہے مگر اس کا اطلاق معاشری نشو و نما کے اعلیٰ مدارج پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے ایک شخص یا ایک قوم جبلت کے وجود کو اسکی کافی دلیل سمجھے اور اس کی اصل کی تلاش نہ کرے۔ نیز یہ کہ اخلاقی ترقی عقلی اور غیر عقلی دونوں طرح کے اعمال سے وجود میں آسکتی ہے یا تو ایک عمل تعمیم ہوتا ہے اور کسی ایسے معاشری نصب العین کی طرف شعوری قصد ہوتا ہے جس سے حالات زندگی کا صحیح ادراک مترشح ہوتا ہے۔ یا کوئی اتفاقی تغیر ہوتا ہے یعنی ایسا تغیر جس کی ابتدا عقلی نشو و نما کے علاوہ اور کہیں سے ہوتی ہے۔ مثلاً جبکہ ایک سلطنت کی وسعت ایسے قبائل کو جو پہلے جنگ وجدل کے عادی تھے، امن و آشتی کے ساتھ رہنے پر مجبور کرتی ہے اور اس طرح ایسے اشواق و اشغال کو ترقی کا موقع ملتا ہے، جن کا نشو و نما پہلے ناممکن تھا۔ اس وقت مجھے اس امر کی تحقیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کہ ان حالتوں میں سے کونسی حالت زیادہ اہم اور کثیر الوقوع ہوتی ہے ؛

۳۔ فضیلت عفت

ان فضائل پر بحث کرتے ہوئے۔ جو عصمت عفت اعتدال وغیرہ کے ناموں سے مشہور ہیں، ہم کو یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ فضائل قوت اور اصلی معاشری فضائل کے بین بین ہیں۔ ان میں سے بعض احتیاط و دور اندیشی کا جزو ہیں، اور بعض اخلاقی ضابطہ کا۔ مثلاً عفیف ہونا قرین مصلحت ہے، کیونکہ عفت کے لئے لازمی ہے۔ اس بات کو پیش نظر رکھ کر جو ضوابط مستنبط کئے جائیں گے ان کا تعلق زیادہ تر فرد سے ہوگا۔ شراب خواری پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے، کہ اس سے صحت کو نقصان پہنچتا ہے، اور اگر میں خالص طبی نقطہ نظر سے یہ ثابت کر دوں، کہ بعض قسم کی شرابیں مضر ہیں، اور بعض مضر نہیں ہیں، تو جو قانون قائم کیا گیا ہے، وہ مبنی بر مصلحت اور اس اعتبار سے اخلاق کا جزو ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ مجھ پر اپنی صحت کا اس وقت تک درست رکھنا فرض ہے، جب تک کوئی اور فریضہ اتفاقاً اس کے متصادم نہو اور اس طرح سے وہ ضوابط جن سے کہ صحت برقرار رہتی ہے، اخلاقی ضابطہ کے اندر داخل کئے جا سکتے ہیں۔ مگر

ان کے استنباط میں معاشرۃ کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا بلکہ یہ صرف اس سادہ اصول سے مستنبط ہوتے ہیں کہ جو شے انفرادی طور پر ہر ایک آدمی کی صحت کیلئے مفید ہوتی ہے، وہ اس حد تک مبنی بر مصلحت ہوتی ہے جو معاشرۃ تندرست اشخاص پر مشتمل ہوتی ہے وہ ان کے تندرست ہونے کی حد تک بہتر ہوتی ہے۔ مگر اصول محض فرد کی فلاح کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیا گیا ہے اور حفظان صحت کا اصول اخلاقی اصول کے مطابق ہے۔ کیونکہ اخلاق اصول اسکو مسلم مانتا ہے۔ جو بات صحت بخش ہو وہ صائب ہوتی ہے۔ مگر ان فضائل کی ایک اور قسم براہ راست معاشری ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشرہ اپنی بہت ہی ابتدائی حالت سے جنسی اور والدینی جبلتوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی اندرونی ساخت ان کے انتظام و انضباط پر مبنی ہوتی ہے اور ایسے کردار سے جس کو حفظان صحت کے نقطہ نظر سے، اچھا یا برا کچھ بھی نہ کہہ سکتے ہوں ممکن ہے معاشری نظام پر نہایت اہم اثرات مرتب ہوں کھانے پینے میں اعتدال محض مصلحت اور دور اندیشی پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے اندر اسکا لحاظ رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس سے دوسروں پر کیا نتائج ہوتے ہیں۔ مگر عصمت ایسی فضیلت ہے جس کے معنی صرف اس وقت سمجھ میں آتے ہیں، جب ہم اس امر کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ اس کا معاشری عضویہ کی حیات سے کیا تعلق ہے؟

۱۹-۱ اس لئے اس میں بھی ایسا ہی اخلاقی ارتقا ہوتا ہے جیسا کہ پہلی فضیلت میں ہوا تھا۔ عصمت یعنی جنسی جبلتوں کے عمل پر معاشری عطوفت کی بعض قیود، معاشری ارتقا کے اولین مدارج سے ظاہر ہوتی ہیں۔ معاشرۃ ایک عضوی دستور کے ارتقا سے مرکب ہوتی ہے، جو جہاں اور چیزوں کو متعین کرتا ہے، وہاں مرد و عورت کے جنسی تعلقات کو بھی متعین کرتا ہے۔ قدیم ایام کا ازدواجی قانون مہذب اقوام کے ازدواجی قانون سے حیرت انگیز طور پر مختلف ہے، مگر اس میں ہر قدم پر کسی نہ کسی باز رکھنے والی عطوفت کا وجود ظاہر ہوتا ہے یا ہوؤں میں جنسی رقابت دشمنی اور لڑائی کا سب سے بڑا سبب

ہوتی ہے۔ جب تک مملکت اور خاندان میں کافی امتیاز نہیں ہوتا، عورتوں کے متعلق جھگڑے ہی لڑائی کا سب سے بڑا سبب ہوتے ہیں معاشری رشتہ کے قائم ہونے کے یہ معنی ہیں اس قسم کے امور میں ایک اصول زندگی قائم ہو جاتا ہے اور اس کے متعلق ضوابط کا ایک پیچیدہ نظام بہت ہی قدیم زمانہ سے قائم ہے۔ اس لئے قبل اس کے کہ جذبات کے متعلق کوئی نظریہ پہلے سے مسلم ہو، ایک خارجی اصول قائم کر لیا جاتا ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ "تو زنا کا مرتکب نہ ہوگا" ایسے کردار کی طرف کوئی بہت زیادہ توجہ نہیں ہوتی، جو اس قدر مضر نہیں ہوتا۔ وحشی انسان کو پرخوری میں کوئی عیب نظر نہیں آتا۔ شراب نوشی تو اس کو ایک نئی لذت معلوم ہوتی ہے جو اُسے مہذب انسان سے ملی ہے اس سے ملنہ قانون میں اس اصول کو وسعت دیجاتی ہے اور یہ محرک اور فعل دونوں پر عائد ہوتا ہے۔ ہوس اور زناکاری دونوں کو مذموم سمجھا جاتا ہے۔ وہ شخص اتنی ہی بُری نظر سے دیکھا جاتا ہے، جو اگر اس سے ہو سکے تو گناہ کا مرتکب ہو جائے جیسا کہ وہ شخص اتنی ہی بری نظر سے دیکھا جاتا ہے جو اس لئے گناہ کرتا ہے کہ اس میں گناہ کی طاقت ہے۔ جیسے جیسے ہوس رانی کی تمام اقسام کے نتائج بد فاعل پر اور بعیدی نتائج اوروں پر واضح طور پر محسوس ہونے لگتے ہیں، اس عام اصول کی بنا پر ہر قسم کی ہوس رانی کو بُرا سمجھا جاتا ہے ۔

۲۰۔ حیوان کی طرح سے وحشی کو بسیار خوری کچھ زیادہ قابل اعتراض معلوم نہیں ہوتی، ان دونوں کا عمل اشتہا سے متعین ہوتا ہے۔ اور اس میں عام اصولوں کا کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ ان اشتہاؤں کی شدت و نوعیت کا تعین افادہ کے عام اصول سے ہوتا ہے۔ کتے کی طرح سے، وحشی بھی جب چاہتا ہے کھانا کھاتا ہے اور جب چاہتا ہے پانی پیتا ہے۔ اور اس میں وہ نتائج کا لحاظ نہیں کرتا۔ اگر اس کی اشتہا اس کی مستقل بقا کے منافی ہوتی تو وہ مر جاتا۔ اس لئے اس کی جبلتیں ایسے شعوری عمل کے متلازم ہوتی ہیں جسکو شعوری غور و فکر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن جب انسان تمدن کی عقل آفرینی

سے نئی قوتیں حاصل کر لیتا ہے، تو اس کی زندگی کے حالات متغیر ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ چاہے تو اس سے زیادہ کھا پی سکتا ہے، جتنا کہ اس کے لئے مفید ہے۔ اگر قدیم جبلتیں باقی رہتیں اور ان پر قیود عائد نہ ہوتیں، تو وہ بہت جلد اس قدر کھا جاتا کہ دنیا اس کے بار سے سبکدوش ہو جاتی۔ یہ کسی عضو یا تی اصول کی بدولت کمزور ہو سکتی ہیں مگر ان کو ہوس رانی کے برے نتائج کے نسبتہً واضح ادراک سے قابو میں بھی رکھا جا سکتا ہے۔ آخر الذکر حالت میں ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقی اور فراستی قانون کا نشو و نما ہوتا ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ صاحب عقل آدمی کو اپنی بھوک کے خراب کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے عمل کو اور قوتوں کو کام میں لاکر دبا سکتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ موجودہ تشفی کا آئندہ چلکر الم کی ایک خاص شرح سے خمیازہ بھگتنا پڑیگا۔ مگر اصول کی اخلاقی کیفیت صرف اس وقت نمایاں ہوتی ہے جب اپنے علاوہ دوسروں پر عمل کے نتائج کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ اب یہ بات بالکل ظاہر ہو جاتی ہے کہ ہوس رانی عموماً معاشری اوصاف سے براہ راست تعلق رکھتی ہے حتیٰ کہ ان اشکال میں بھی جو دراصل مصلحت کی بنا پر قابل اعتراض ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ شجاعت اور توانائی کا عفت سے قریبی تعلق ہے، اور جس حد تک شجاعت کو ایک فضیلت خیال کیا جاتا ہے، اس حد تک سستی و بے پروائی کو جو بے اعتدالی اور عیاشی کا لازمی نتیجہ ہیں، نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ مگر دوسرے پہلو سے ان کا معاشری حیات سے فضائل قوت کی کی نسبت زیادہ قریبی تعلق ہوتا ہے۔ بہادر آدمی جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں ممکن ہے باوجود اپنی شجاعت کے بالکل برا انسان ہو ممکن ہے وہ اپنی تمامتر قوت اپنے ہمسایوں کے ستانے میں صرف کرتا ہو ایک حد تک یہ بات عفیف میں بھی ہو سکتی ہے۔ مگر اسمیں معاشری اوصاف سے تعلق نسبتہً زیادہ براہ راست اور غیر متغیر ہوتا ہے جس حد تک ایک شخص شرابخوار ہوتا ہے۔ اس حد تک وہ لازمی طور پر برا شوہر اور برا باپ ہوتا ہے۔ جس حد تک وہ عفیف اور باعتدال ہوتا ہے، وہ کم از کم انہیں سے بعض کمزوریوں سے بری ہوتا ہے جو اسکو عام طور پر اس حیثیت میں عامل ہونے سے ناکارہ کر دیتیں شجاعت اور توانائی

اکثر ضروری و لازمی ہوتی ہیں، اور یہ عموماً ہر قسم کے معاشری فریضہ کی بجا آوری میں مفید ہوتی ہیں۔ مگر ایک سبب کی بنا پر جو اس وقت واضح ہوتا ہے جب لوگ زیادہ ہوشمند ہوجاتے ہیں ان میں باہم اس قدر قریبی تعلق نہیں ہوتا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہوس رانی میں خود غرضی مضمر ہوتی ہے۔ شرابی کو جس قدر شراب سے محبت ہوتی ہے، اسی قدر محبت بیوی بچوں کی اس کے دل سے کم ہو جاتی ہے۔ جس قدر وہ اپنی اشتہائیں پوری کرنے کا شیفتہ ہوتا ہے، اسی قدر اسی کی محبتوں کے نشو و نما کی کم گنجائش ہوتی ہے۔ ایک بزدل اور کاہل کا دل محبت سے لبریز ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کی محبت ان چیزوں کے لئے جن سے وہ محبت کرتا ہے۔ بے سود ہو گی۔ مگر ہوس رانی کے اندر محبتیں یک لخت فنا ہو جاتی ہیں۔ وہ نہ تو حقیقی معنی میں محبت کر سکتا ہے، اور نہ ان لوگوں کے لئے جن سے وہ محبت کرتا ہے، مفید ہو سکتا ہے۔ اس طرح اس اخلاقی فیصلہ کی توجیہہ کر سکتے ہیں، جو بعض قسم کے کرداروں کے خلاف نافذ کیا جاتا ہے، جن کو تن پروری کہتے ہیں بعض افعال کی جو مضرتیں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہیں، وہ خود فاعل ہی پر مرتب ہوتی ہیں۔ لوگ ان کو اخلاق کی نہیں بلکہ فراست کی مخالفت کہتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عیاش آدمی کسی اور کا نہیں بلکہ اپنا ہی سب سے بڑا دشمن ہوتا ہے۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو اس پر اسوقت تک اعتراض کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے، جب تک اس کی بہیمانہ حرکات خلوت ہی تک محدود ہوں۔ بعض حالتوں میں یہ بات غلط قسم کے اخلاقی قانون کے پیدا ہو جانیکا موجب ہوتی ہے۔ یہ لوگ (ا) چھے آدمی کو بھی اسی طرح پسندیدہ کہتے ہیں، جس طرح سے کہ وہ فضول خرچ آدمی کی تعریف کرتے ہیں، کیونکہ اسکے کردار کے فوری اور ظاہری نتائج اسکے ہمسایوں کیلئے دلچسپ ہوتے ہیں، عیاشی کے تعلقات خود اپنے لئے ایک قانون بنا لیتے ہیں جسکے مطابق ایسا شخص جو اپنا پیسہ صرف کرکے مردوں کی طرح سے شراب پیتا ہو اچھا خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہوتی ہے اس کی قابلیت کو اس کی قوت کا ثبوت سمجھ لیا جاتا ہے، اور کچھ یہ ہوتی ہے کہ اس کو ملنساری کے

ادنیٰ معنی میں ملنسار سمجھ لیا جاتا ہے اور اس سے اس کو اعلیٰ درجہ کا ملنسار بھی فرض کر لیا جاتا ہے۔ جوں جوں عقل ترقی کرتی ہے، یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مصرف اور شرابی دونوں بُرے ہیں، اور جس قسم کے کردار پر کاربند ہوتے ہیں، اس کا عام ہو جانا معاشری زوال کی علامت ہے اور زیادہ عام طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم اپنی توجہ ایک شخص کے افعال کے فوری نتائج کی طرف مرکوز رکھتے ہیں تو ہم سے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ جو امتیاز فرض کیا گیا ہے، اس کا باقی رکھنا مشکل ہے ایسا شخص جس کی برائی اولاً خود اس کو نقصان پہنچاتی ہو، اس کی برائی کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ وہ اوروں کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ اگر وہ صرف اپنا ہی دشمن ہے تو وہ صرف اپنا ہی دوست بھی ہے۔ مثلاً افیمی اپنے ارادہ کو مفلوج کر لیتا ہے، اور جس حد تک اسکا ارادہ مفلوج ہو جاتا ہے، وہ کسی ایسے کام کے ناقابل ہو جاتا ہے جسمیں توانائی کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ہر قسم کے معاشری عواطف کے بھی قابل نہیں رہتا۔ لہذا ایک اخلاقی عطوفت موجود ہے اور از روے منطق اس کا فیصلہ ان حالتوں میں صحیح ہوتا ہے، جہاں کردار سے صرف فاعل کو نقصان پہنچتا ہے۔ بعض حالتوں میں اس قسم کے عیوب سے جذبات نفرت بہ نسبت ان افعال کے جو براہ راست معاشرہ کے لئے مضر ہوتے ہیں، زیادہ شدت سے برانگیختہ ہوتے ہیں۔ اس بات کی اس خیال سے بھی تائید ہوتی ہے جس کا ایک اور ذیل میں تذکرہ آیا ہے جس طرح سے ہم اس شخص کو برا کہتے ہیں، جس کی سیرت بری ہوتی ہے خواہ خارجی حالات کی بنا پر اس کو اس کے ظاہر کرنے کا موقع ملے یا نہ ملے۔ اسی طرح منطقی طور پر ہم اس شخص پر اعتراض کرتے ہیں جو اپنے معاشری اوصاف کو ضائع کرتا ہے، خواہ اس کے کردار کا فوری نتیجہ اس کے لئے مضر ہو یا دوسروں کے لئے۔ اس کے اندر ان خصوصیات کی کمی ہونا لازمی ہے جو اخلاقی قسم کے انسان کے لئے ضروری ہیں۔

۲۱۔ اس حد تک تو بات بالکل صاف ہے، یعنے اخلاقی قانون فی الحقیقت ان اوصاف کو مذموم قرار دیتا ہے، جن کی وجہ سے فرد اس معیار

سے انحراف کرتا ہے جو معاشری عافیت نے مقرر کیا ہے۔ لیکن عفت و اعتدال کی ایک اور خصوصیت ہے، جس پر ذرا کچھ زیادہ غور کرنے کی ضرورت ہے، اول تو بعض اقسام کے کردار سے جو نفرت ہمکو ہوتی ہے، اس کی توجیہہ ان ملحوظات سے پوری طرح سے نہیں ہوتی جن کو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عیاشی اور ہوس رانی کی جو مذمت کی جاتی ہے، اس کے اندر بہت سی پیچیدہ معاشری برائیوں کا رجحان معاشری زوال کی مہلک علامت ہے۔ لیکن احساس نفرت عضویاتی اسباب کا براہ راست نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ جوں جوں عقلی حسیت تیز ہوتی جاتی ہے، نسبتہً پاک نفس انسان کثیف شخص کی ہوس رانی کو دیکھ کر متنفر ہوتا ہے، اور اس سے برائیوں کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ اپنی نفرت کی محض برائیوں کے ادراک سے توجیہہ کرنے کی کوشش پر برُا مانتا ہے۔ ایک تندرست معاشرہ میں جو احساس کی کیفیت ہوتی ہے وہ اس قدر قوی اور فوری ہوتی ہے، کہ یہ ہر قسم کے افادے کے حساب اور انداز سے پہلے عمل کر جاتا ہے۔ اور اس پر میں یہ اضافہ کرسکتا ہوں کہ افادیہ کو مروجہ عفت کی شدت کی توجیہہ کرنے یا اس کو جائز قرار دینے میں خاص دقت ہوتی ہے، اور اس وجہ سے وہ بعض اوقات ضابطہ کی شدت کے کم کر دینے پر مائل ہوتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو تو اس مسئلہ پر بحث کرنے کی کوشش پر اعتراض ہوتا ہے، اور اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ بعض مباحث پر گفتگو کرنے میں بھی اخلاقی خطرہ ہے، اور کچھ یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ ممکن ہے، کہ جو خیالات انھوں نے اپنے دلوں میں قائم کر رکھے ہیں وہ پوری طرح پر صحیح نہ نکلیں۔

۲۲۔ نیز اس جہت میں یہ اخلاقی فیصلہ کی ایک اور خصوصیت سے تعلق رکھتی ہے۔ میری مراد مرتاضی نظریات سے ہے جو مختلف زمانوں میں بیحد قوت حاصل کر لیتے ہیں، اور جو بعض اشکال میں اصول اخلاق کی بالکل تردید معلوم ہوتے ہیں۔ بعض حالات میں ایک قوم کا نظری اخلاق بے اعتدالی یعنے شہوات میں حد سے زیادہ مبتلا ہونے کو برُا ہی نہیں سمجھا، بلکہ خود شہوانی لذت

کو برا سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اس قسم کی ہر لذت بجائے خود بری ہوتی ہے۔ اگرچہ بعض قیود و حدود کے اندر ان سے لذت اندوزی کی اس لئے اجازت دیجاتی ہو، کہ ان سے بدتر خرابیاں پیدا نہوں اب اگر اس کو پوری طرح نافذ کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے کردار کو مذموم قرار دیگا، جو صرف باعث لذت ہی نہیں، بلکہ بقائے نسل کے لئے بھی قطعاً ضروری ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کی بعض ایسے فرائض سے محترز رہنے کی بنا پر تعریف کیجاتی اور انکو لائق احترام سمجھا جاتا ہے، جن پر معاشرۃ کا بالکل مدار ہوتا ہے۔ راہبہ اور راہب کی اس لئے تعریف و توصیف کیجاتی ہے، کہ یہ براہ راست خانگی و معاشری لذات و فرائض میں حصہ لینے سے بھاگتے ہیں۔ اور اگرچہ علماے اخلاق نے اسکو اخلاق کا ایک کلی قانون بنایا ہے، کہ ہر شخص کو اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ اس کا کردار سب کے لئے قانون بن سکے، لیکن اس کے باوجود بعض علمائے اخلاق اس فعل کو خاص طور پر لائق تعریف سمجھتے ہیں جو سب کے لئے اصول نہ بن سکے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے جواب میں یہ کہنا بالکل سہل ہے، کہ اس قسم کا اخلاق دراصل بداخلاقی ہے، یعنی اس سے غلط استدلال مترشح ہوتا ہے اور اس لئے عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرسکتی یا چونکہ اس سے مسرت میں کمی واقع ہوگی، اس لئے یہ زیادہ سے زیادہ مسرت کا باعث نہیں ہوسکتا اور اخلاق کی صحیح تعریف کے بموجب، یہ دراصل اخلاقی نہیں ہوسکتا مگر میرے نقطہ نظر سے اس قسم کا جواب دینا سوال سے پہلوتہی کرنے کے مساوی ہے۔ کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ مجھے اس سے انکار کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے عواطف خواہ صحیح ہوں، یا غلط، مفید ہوں یا مضر، بہر حال اخلاق کا واقعاً جزو ہیں۔ یعنی یہ کردار کے ان اساسی اصولوں میں سے معلوم ہوتے ہیں، جس کو قوم فرد کے ذہن پر نقش کرتی ہے۔ اسلئے ان کی تردید کرنے کے بجائے ان کی توجیہہ کی ضرورت ہے۔

۲۳۔ ہر قسم کی توجیہہ میں یہ دشواری ہوتی ہے، کہ کسی طرح سے یہ کہنا سہل نہیں ہوتا کہ ان حالات میں اصل فیصلہ کیا ہے۔ عام رائے اکثر علماء

کی رائے سے مختلف ہوتی ہے، اور ہزاروں ترکیبیں ایسی ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ایسے دعاوی جو لبظاہر مہمل ہوتے ہیں عقل سلیم کے مطالبات کے مطابق کئے جا سکتے ہیں۔ تاہم اس قدر تو مانا جا سکتا ہے کہ مرتاضی نظریہ معاشرۃ کی عیش پرستی کی حالت کا نتیجہ ہے، یعنی ایسی حالت کا جس میں شہوانی اشغال کی خرابیاں خاص طور پر نمایاں ہو جاتی ہیں۔ ایک طاقتور اور دولت مند طبقہ کی پیدائش، جو اپنی طاقت کو محض اپنی لذت کی خاطر استعمال کرتی ہو، اور جس میں بڑے آدمی اپنے زیر دستوں کی مصائب و تکالیف کا لحاظ کئے بغیر اپنے آپ کو ہوس رانی میں مصروف رکھتے ہوں اس نظریہ کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، کہ ہوس رانی بنی نوع انسان کی سب سے بڑی دشمن ہے۔ اور مخالف سیرت کے منافع کے مبالغہ آمیز دعوے کی طرف ذہن کا منتقل ہونا بالکل فطری امر ہے بہترین معلم یہ دیکھتے ہیں کہ جذبات اس قدر قوی ہیں کہ وہ خود اپنی نگہداشت نہیں کر سکتے۔ اس امر کا تو خطرہ نہیں ہوتا کہ انسان بہمانہ التذاذ ضرورت سے زیادہ مضر ہو جائیگا۔ اس لئے وہ اس خرابی کی بلا کسی قید و استثنا کے مذمت کرتے ہیں اور وہ یہ خیال کرتے ہیں، کہ اس خرابی کے مبدء اصلی کو مذموم قرار دیکر، اور ان حدود کو بیان کئے بغیر، جو واقعات سے خود ہی کافی مقدار میں پیدا ہو جائینگی، اس خرابی کو بالکل بیخ و بن سے اکھاڑ سکتے ہیں۔

۴۲۔ علاوہ بریں یہ بات بھی مسلم ہوتی ہے کہ اس اصول کا عمل محدود ہے۔ فضائل کی دو قسمیں کی جاتی ہیں۔ معمولی اور غیر معمولی اگر کوئی شخص اسقدر عفیف ہو کہ وہ زنا کاری اور شراب خواری کا مرتکب نہ ہوتا ہو، تو اس نے قانون کے مطالبات کو پورا کر دیا ہے۔ لیکن اگر وہ ایک قسم کی لذت کو بالکل ترک کر دے، اور دوسری کو اس قدر کم کر دے جس قدر صرف بقائے حیات ہی کے لئے ضروری ہے تو وہ اس حالت میں اچھا ہی نہیں بلکہ دونوں اعتبار سے اچھا ہوتا ہے۔ پھر یہ بات نظریہ تحسین سے بھی مترشح ہوتی ہے۔ اس لفظ سے اور جو کچھ بھی مراد لیجائے (جس پر آئندہ غور ہوگا) یہ ایک معیار کو تو

تسلیم کرتا ہے جس کا اطلاق غیر معمولی آدمی پر ہوتا ہے۔ مگر یہ ایسا معیار ہوتا ہے، کہ جس سے بعض لوگ تجاوز کر جاتے ہیں، اور اس طرح سے ان کی تحسین ہوتی ہے۔ اب اس نظریہ کے ساتھ جو مذہبی مسائل تعلق رکھتے ہیں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس طرح سے انسان جو اپنے اندر خوبی پیدا کرتا ہے؛ وہ قوم کے لئے کسی نہ کسی حد تک مفید ہوتی ہے۔ یہ دیوتاؤں اور معبودوں کو خوش کرتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ ولی کے متبعین کو زیادہ اچھی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔ لہٰذا جو شخص غیر معمولی نیکی کا مالک ہوتا ہے، وہ معاشرۃ کے مخالف نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا کردار ایسا ہوتا ہے، کہ اگر اس کو عام طور پر اختیار کر لیا جائے، تو اس سے معاشرۃ قطعاً تباہ ہو جائے۔ بلکہ اس کا مقابلہ کسی ایسے شخص سے کیا جا سکتا ہے، جو اپنی زندگی اور صحت کو کسی فلاح عامہ پر قربان کر دیتا ہے، اور اس معنی میں اس کے کردار کو علمائے اخلاق پسندیدہ و مستحسن کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہاورڈ لائق تحسین ہے، اگرچہ وہ ایسے فرائض سے لاپروائی برتتا ہے، جن پر معمولی حالات میں عمل ہونا چاہیئے تھا۔ اس خاص مثال میں وہ اپنے معاملات کی طرف توجہ کرنے کے بجائے قیدیوں کی خدمت انجام دیکر زیادہ نفع پہنچاتا ہے۔ لیکن یہ محض یہ تسلیم کرتا ہے کہ مرحمت کا عام اخلاقی قانون انسان کے مخصوص مواقع اور قابلیتوں کے اعتبار سے مختلف کردار تجویز کرتا ہے اس لئے ممکن ہے تمام علمائے اخلاق اس کو تسلیم کر سکیں کہ خاص حالات میں خاص عادت و مزاج کی انسان کو ایسی جبلتوں کا دبانا اور صائب معلوم ہو، جن کی عام طور پر کردار میں قیود و حدود کے ساتھ اجازت ہوتی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہوگا کہ اس طرح سے ان جبلتوں کے دبانے کو غیر مشروط طور پر صواب نہ کہا جائیگا۔ اور محض یہ بات برتر احترام کا مستحق نہ بنا دیگی۔

۲۵۔ لہٰذا مرتاضی نظریہ کو ایسی صورت میں ظاہر کرنا بالکل ممکن معلوم ہوتا ہے، جو معاشری ضروریات کے ایک معقول نقل کے مطابق ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے لئے صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ معاشرۃ کی ایسی حالت میں

جس میں کہ ہوس رانی اور خود غرضی کا غلبہ ہو، ایسے اشخاص کا وجود جو ہر قسم کے شہوانی التذاذ کو اپنے لئے ممنوع قرار دے لیتے ہیں، ممکن ہے بہت ہی مفید ہو، کیونکہ یہ مروجہ جذبات کے زیر کرنے کے امکان کی نظیر ہونگے۔ علاوہ برایں یہ ممکن ہے کہ معاشرۃ کی ایسی حالت میں بہترین اور سب سے زیادہ تعریف و توصیف کے لائق اشخاص اور وہ لوگ جو معاشری خرابیوں کو سب سے زیادہ محسوس کرتے ہیں، اپنی زندگیوں سے اسطرح سے جذبات پر غالب آ لنے کا ثبوت دیں، اور اس حد تک اپنے ابنائے جنس کے احترام کے مستحق ہوں، جس طرح سے قدیم امریکی اپنی شجاعت کا ثبوت اس طرح سے دیتے تھے کہ اپنے جسم کو تکالیف جسمانی کے لئے پیش کر دیتے تھے۔ اسی طرح سے پارسا اپنی عصمت و عفت کا اسطرح سے ثبوت دے سکتا ہے کہ وہ اس قسم کی لذات کو اپنے اوپر حرام ہی کر لے۔ ایسی ماورائی فضیلت کی مثالیں ممکن ہے، عام معیار کو بلند کر دیں اصل میں ان لوگوں کا وجود کثیف طبائع اشخاص کے ظلم کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی مضرتوں سے بحث کرنا بے سود ہے۔ اور نہ ان غلط معذرتوں پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، جن کے ساتھ اس کا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ اور نہ یہ بیان کرنے کی ضرورت ہے، کہ اس کو کس حد تک محدود رکھنا چاہئے۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس حد تک یہ ایسے نظریہ کے خلاف نہیں، جو معاشری عافیت کے عام ملحوظات سے مرتب ہوتا ہے۔ اور یہ جو ایسے کردار کو مطلقاً مفید بتاتا ہے، جو صرف بعض حالات کے اندر مفید ہوتا ہے، یہاں اس سے غلطی ہوتی ہے۔ جب تک یہ شرائط فی الواقع پوری ہوتی ہیں، اس وقت تک انکی اہمیت کے نظر انداز کرنے سے ہم فوراً غلطی میں مبتلا ہو جائینگے۔ اور اسطرح ایک ایسی جبلت جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر معاشری عافیت کے ہر قسم کے لحاظ کو نظر انداز کر دیتی ہے، فی الحقیقت انھیں حالات کا براہ راست نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس کی حالت اس نفرت کی سی ہے، جو بعض مصائب سے

طبیعت کے اندر خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ برائیوں کی حقیقی نوعیت کو پوری طرح پر سمجھ لیا گیا ہے۔ اس طرح سے انسان ایسی شے کو مطلقاً مذموم سمجھنے لگتا ہے، جو دراصل صرف اضافی طور پر مذموم ہوتی ہے۔

۲۶۔ اس سے ایک نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اخلاقی عطوفت کے افادہ کی عام شرط کو، اس عطوفت کے مطابق جو اصول ہوتا ہے، اس کو ادراک افادہ کی شرط کے ساتھ صرف بعض حدود کے اندر ہی مطابق کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم اس نفرت کا ذکر کرتے ہیں جو ایک قسم کے کردار سے پیدا ہوتی ہے، اور پھر یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا یہ نفرت ان نتائج کا لحاظ کرتے ہوئے جن کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہے، حق بجانب ہے یا نہیں تو ہم بعض اوقات پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ان نتائج میں ہم کو خود اس نفرت کو بھی شمار کرنا چاہیئے یا نہیں اس کو ہم نہیں بتا سکتے کیا وہ حاسہ جس کو یہ نفرت محسوس ہوتی ہے کرسی عدالت پر بیٹھنے کے لائق ہے، یا اس کا بیان صرف ایک شاہد کی حیثیت سے سنا جا سکتا ہے۔ پہلی صورت میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم منطقی دور میں مبتلا ہوئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ہم جبلت کو خود اس کے وجود کی ایک دلیل سمجھتے ہیں۔ آخرالذکر صورت میں ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ کل نتائج کا اندازہ کرنے میں اس خاص الم کو کیوں نظر انداز کیا جاتا ہے اس کا جواب صحیح نقطۂ نظر سے بالکل صاف و سادہ ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں کردار برا ہے، یا فلاں جبلت بری ہے تو ظاہر ہے کہ ہم ایک مفروضہ قائم کرتے ہیں اور وہ مفروضہ یہ ہوتا ہے، کہ ہم اس کو خارج کر سکتے ہیں اس کردار یا جبلت کی جو کردار یا جبلت جگہ لے گی وہ بہتر ہوگی۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ بدی بری ہے، تو میری مراد لازماً اس سے یہ ہوگی کہ بہ حیثیت مجموعی تمام باتوں کا لحاظ کر لینے کے بعد عفیف اور با اعتدال شخص معاشری فرائض کے بجالانے کی زیادہ قابلیت رکھتا ہے، یا بہ الفاظ دیگر جو معاشرۃ عفیف و با اعتدال اشخاص پر مشتمل ہوگی وہ بداعمال و بدکار لوگوں کی معاشرۃ زیادہ باقی رہیگی ظاہر ہے کہ اگر میں دو

چیزوں کا صرف ایسے اختلافات سے مقابلہ کروں جو سطحی طور پر نمایاں معلوم ہوتے ہیں، تو یہ ایک مغالطہ ہوگا۔ یا اگر میں ممکنہ حالتوں کے مابین حقیقی مقابلہ کرنے سے قاصر رہتا ہوں تو میں صحیح شق کے انتخاب میں غلط مفروضہ قائم کرتا ہوں۔

۲۷۔ اب اس صورت میں جو ہمارے سامنے ہے، کسی ایک عیب مثلاً پرخوری پر غور کرتے ہیں، جو خاص طور پر قابل نفرت ہے، مگر جس کو شاید عموماً خود غرضی سمجھا جائے، کیونکہ اس سے دوسروں سے بغض یا ان پر براہِ راست حملہ مترشح نہیں ہوتا۔ پرخوری (بسیار خوری) کے عیب کا پوری طرح سے اندازہ کرنے کے لئے ضروری یہ ہے کہ ایک بسیار خور کا مع اس کی تمام خصوصیات کے ایک معتدل آدمی سے مقابلہ کریں۔ اگر میں بسیار خوری کے نتائج کو جمع کرنے کی کوشش کروں تو غالباً میں پہلے ان مضرتوں کا ذکر کرونگا جو اس کی صحت کو پہنچتی ہیں۔ یعنی ان نتائج کو بیان کرونگا جو گٹھیا بدہضمی وغیرہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر اس سے بسیار خوری کے معاشری عیب کا بہت ہی ناقص اندازہ ہوتا ہے۔ بسیار خور اور صاحب اعتدال شخص میں یہ فرق نہیں ہوتا، کہ بسیار خور کے بعض بیماریوں میں مبتلا ہو جانے کا زیادہ امکان ہوتا ہے یا یہ کہ بیماریوں کی وجہ سے وہ شدید قسم کی محنت کم کرسکتا ہے۔ جو شخص اپنے معدہ کا غلام ہوتا ہے، وہ اعلیٰ قسم کی محنتوں دماغی و جمالیاتی لذات مہذب مسرتوں کے ناقابل ہوتا ہے اور اس کے خود غرض ہونے، اور وسیع قسم ہمدردیوں کے نااہل ہونے، کا بھی بہت امکان ہوتا ہے۔ پس اگر میرے بسیار خوری کے مذموم سمجھنے کی علت صرف پہلے واقعات کو بتایا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ بیان ناقص ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ میرا بیان جس میں معائب کو ایک مرض پر مبنی قرار دیتا ہوں، خاص علامات تک محدود ہے اور اس سے جو کل جسمانی حالت مترشح ہوتی ہے، اس پر مبنی نہ ہو حقیقت یہ ہے کہ بسیار خور کے متعلق جو عواطف عموماً لوگوں کے ہوتے ہیں اس میں ایک ایسا عنصر بھی ہوتا ہے جس کا اندازہ اس بے عقلی سے نہیں ہوسکتا جو پرخوری سے

مترشح ہوتی ہے۔ اور نہ اس ناقابلیت کے پیدا ہو جانے سے ہو سکتا ہے جو اس کاسب سے نمایاں نتیجہ ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تو ایک داخلی احساس ہے جو اعلیٰ وادنیٰ کے تصادم سے ہوتا ہے۔ یہ نفرت کا ایک شدید انقباض ہے جو اس طرح سے براہ راست پیدا ہوتا ہے جس طرح سے ایک مکروہ شے کی دیکھنے سے متلی ہوتی ہے یا گندے شخص کے دیکھنے سے طبیعت مکدر ہونے لگتی ہے۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تو سور کی طرح سے گندا ہے، اور سوروں کی طویلہ کی بدبو سے متلی ہونے لگتی ہے۔ جہاں کہیں اس قسم کا داخلی احساس موجود ہوتا ہے، اس کی حمایت میں بطریق بالا محض نتائج کا بیان کر دینا کافی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح سے ایک احساس ہوتا ہے جس طرح سے اور کوئی احساس جو خود کو اس طرح سے احساس ثابت کرتا ہو۔ اور اس کی وجہ سے جو لذات و آلام ہوتے ہیں، ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ مگر اس سے یہ تو ظاہر نہیں ہوتا کہ اس داخلی احساس، یا جبلت کا اندازہ ایسے معیار سے نہیں ہو سکتا جو عام اصول افادہ سے ماخوذ ہو۔ جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا یہ مفید ہے، تو ہم یہ نہیں پوچھتے کہ آیا یہ کردار کے اور نتائج کے صحیح انداز سے کو ظاہر کرتا ہے (یعنی اس کے ان نتائج کا جو دوسری جبلتوں کے لئے مضر ہوتے ہیں) کیونکہ اس کے معنی تو درحقیقت یہ فرض کرلنے کے ہیں کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے، بلکہ ان جبلتوں کے پیش بینی شدہ نتائج پر عمل کرلنے کی ایک خاص صورت ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی دریافت کرنا چاہیئے کہ آیا یہ اعلیٰ قسم کی سیرت کا لازمی جزو ہونے کی حیثیت سے مفید ہے۔ جوں جوں انسان زیادہ عاقل ہمدرد وغیرہ ہوتے جاتے ہیں، ان میں نئی حسیتیں بھی پیدا ہوتی جاتی ہیں، جو ایسے نتائج کے متعلق جن میں اب تک اصلاح ہوئی ہے محض احکام ہی نہیں ہوتے، بلکہ یہ اسی طرح سے بلا واسطہ قطعی وحکمی طور پر حسیتیں ہوتی ہیں، جیسی کہ کوئی ابتدائی حسیت ہو سکتی ہے۔ اس لئے جبلت کی تائید میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اندر ایک ایسا حکم مضمر ہوتا ہے، کہ یہ مفید ہے، بلکہ یہ مضمر ہوتا ہے کہ یہ حکم مفید ہے حسیت کے دور کرنے کے لئے تمھیں کل سیرت کو سست کرنا پڑیگا، یا اور اس نتیجہ کو

یک قلم محو کر دینا ہوگا۔ لہٰذا معاشری ارتقا کے لئے کوئی اس قسم کی عطوفت لازمی ہے، اگرچہ جس قوت کی اس کے لئے ضرورت ہوتی ہے، اس کی صحیح مقدار کا حاصل کرنا دشوار کیا ناممکن ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو واقعی طور پر اختیار کے ذریعہ سے حل کر سکتے ہیں۔

۲۸۔ اس لئے ازروئے نفسیات یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ افراط زیر بحث (اور یہ بات اور تمام شہوانی افراطوں پر بھی صادق آئیگی) براہ راست جبلت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ کسی خاص اشتہا کا مرضی نشو و نما ہوتا ہے۔ اور دوسروں کی افراط کے دیکھنے سے جو ہمیں نفرت پیدا ہوتی ہے، وہ خود اس تسویق کا مستلازم جزو ہوتی ہے، جو ہمارے اندر ہوتی ہے۔ ہمیں بسیارخور کی افراط کو دیکھکر نفرت آمیز حیرت ہوتی ہے، کیونکہ جب خود کو اس کی جگہ پر فرض کرتے ہیں اور خود کو اس قدر عظیم مقدار خوراک کو ہڑپ کر جاتا ہوا خیال کرتے ہیں تو ہمارا تخیل اس سے بھاگتا ہے۔ یہ سوال کہ کس حد تک اس جبلت کا پیدا کرنا مستحسن وپسندیدہ ہے دشوار ہے۔ کیونکہ بلا واسطہ جبلت کا بذات خود اس قسم کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے جب ہم معمولی معنی میں کردار کے نتائج کا امتحان کرتے ہیں تو بعض اوقات ممکن ہے صحیح طریق تک پہنچ جائیں اسوقت ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا کٹھیا کی تکلیف عمدہ دعوتوں کی لذت سے کم ہے یا زیادہ ہے۔ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بعض حالات میں یہ سوال خاصہ سہل ہوتا ہے، اور ہم ایک قریب قریب جواب تک پہنچے ہیں۔ لیکن جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا فلاں جبلت بہ حیثیت مجموعی مفید ہے اور کس حد تک مفید ہے، تو ہم درحقیقت ایک نہایت ہی پیچیدہ مسئلہ کے متعلق سوال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ آیا وہ شخص جس میں یہ جبلت ہے، مع ان تمام امور کے جو اسکو مستلزم ہوتے ہیں معاشرہ کا اس شخص سے بہتر یا بدتر فرد ہے، جس میں یہ جبلت نہیں ہے اور نہ وہ تمام باتیں ہیں، جن کو اس کا وجود مستلزم ہوتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ دو عضویوں کے باہمی مقابلہ کو کسی عمل حسابی میں تحویل نہیں کیا جاسکتا

اگرچہ ہم عمل کی ان مختلف قسموں میں مسرت کی مقداروں کے اندازہ کرنے کی کوشش کرسکتے ہیں۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جبلی جذبات نفرت کی قوت جن کے متعلق ہم ابھی یہ کہہ چکے ہیں کہ ان میں بہت کچھ اختلافات ہوسکتے ہیں، بغیراس کے کسی عقلی عمل سے اس کے اندر کوئی فوری ضبط پیدا کیا جاسکے۔ اسی سے اس کی توجیہہ ہوسکتی ہے کہ خاص خاص برائیوں سے جو نفرت یا ان کے مخالف محاسن کا جو استحسان ہوتا ہے (جو اخلاق کے جمالیاتی نظریات کے اندر مضمر ہوتے ہیں) اس کے اندر اس سے اس قدر اختلاف ہونا ضروری ہے کہ اس کو فوری افادے کے کسی معیار سے بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

۴۔ فضیلت صداقت

۲۹۔ اب میں ان فضائل پر گفتگو کرسکتا ہوں، جو بعض امور میں ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ اس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ صداقت کا کچھ نہ کچھ لحاظ سادہ ترین معاشری حالت میں بھی کیا جاتا ہے۔ زبان معاشرۃ کا نتیجہ بھی ہوتی ہے، اور اس کے لئے لازمی و ناگزیر بھی ہے۔ انتقال خیالات کے بغیر کسی قسم کی مفاہمت نہ ہوسکتی تھی کیونکہ بصورت دیگر ہم کو ایسی علامات کا ذکر کرنا ہوتا، جن کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ زبان کی ضرورت کا اظہار صداقت کی ضرورت کے اظہار کے مساوی ہے جھوٹ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب باہمی مفاہمت ہوچکتی ہے۔ اس لئے صداقت معاشری ترقی کی لازمی شرط ہے۔ بایں ہمہ فضیلت صداقت کو رفتہ رفتہ بہت سی حدود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ جس طرح سے قانون عفت کی یہ شکل ہے "تجھے زنا کا مرتکب نہ ہونا چاہیئے" اسی طرح سے قانون صداقت کی یہ صورت ہے کہ "تجھے جھوٹی گواہی کا مرتکب نہ ہونا چاہیئے ان جھوٹوں کی ممانعت ہے، جو ہمارے ہمسایوں کے لئے صریحاً مضر ہوتے ہیں۔ عام طور پر صداقت کا جو ناقص احترام کیا جاتا ہے۔ اس کا پتہ قانونی حلقوں سے چلتا ہے۔ اس میں یہ مضمر معلوم ہوتا ہے کہ فریضہ کے لئے کسی خارجی موجب کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک شخص کی جھوٹے بیان سے جان لینے میں جو برائی ہوتی ہے، وہ اس قدر ظاہر ہے کہ

جس شخص کو کوئی اور محرک باز نہیں رکھ سکتا، وہ قسم کی حرمت سے کیا متاثر ہوگا۔ لہذا یہ واقعہ کہ ایسی حالتوں میں قسموں کو موثر خیال کیا جاتا ہے نیکی کے متعلق عام حسیت کی کمزوری کو ظاہر کرتا ہے۔ اب دیکھو کہ دشمن کے خلاف جھوٹ بولنے کو اس حالت میں بھی کم از کم قابل سمجھا جاتا ہے، جب بے رحمی خطا معلوم ہوتی ہے۔ صداقت کی ذمہ داری ایک قبیلہ یا ایک ہی مملکت کے افراد کے تعلقات تک محدود ہے۔ اور زیادہ عمومیت کے ساتھ دیکھا جائے تو یہ معلوم کرکے حیرت ہوگی، کہ اس فضیلت کے متعلق اکثر مقامی یا خاص قسم کا اخلاق عالم وجود میں آجاتا ہے۔ مدرسہ کا طالب علم اس کو اپنے ساتھیوں کا حق سمجھتا ہے، کہ استاد کے سامنے جھوٹ بولے اسی طرح تاجر اپنے گاہکوں کے سامنے اور ملازم اپنے آقا کے سامنے جھوٹ بولنے میں باک نہیں کرتا اسی طرح کسی چھوٹے سے چھوٹے طبقہ یا پیشہ کے افراد میں جھوٹ بولنا، اس پیشہ کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے، جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ان کے مجموعی مفاد کے لئے ضروری ہے۔ اگرچہ اس سے وسیع معاشری نظام کو نقصان پہنچے چوروں کے اندر بھی عزت کا ایک معیار ہوتا ہے، جو قابل عزت امور اور بعض اور چیزوں کے متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح جواریوں کے مابین جوے کے قرضے کی ادائی کا اور وحشی علاقوں میں مہمان نوازی کا عزت خیال کیا جانا جزوی اخلاق کے نشو و نما کی معروف مثالیں ہیں جہاں کہیں جماعت کی اغراض ایک باہمی مفاہمت کی داعی ہوتی ہیں۔ آخر میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صداقت بلند ترین معنی میں رفتہ رفتہ ہی عالم وجود میں آسکتی ہے کیونکہ اس صورت میں یہ صرف جزواً ہی سمجھ میں آسکتی ہے۔ بچہ جھوٹ نہیں بول سکتا کیونکہ سچ ہی نہیں بول سکتا۔ یعنی یہ اس وقت سچ بولنے سے قاصر ہے جب تک یہ اپنے تخیل کی پیداواروں اور عالم خارجی کے واقعات میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ اس کے لئے افسانہ گوئی جھوٹ بولنے یا مسلمہ دروغ کے بیان کرنے کے مبہم معنی رکھتی ہے۔ اسی طرح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی زمانہ کا انسان افسانے اور کہانیاں اور ہر قسم کے وہمی اعتقادات گھڑتا ہے بغیر اس امر کا بین طور پر

ادراک کئے ہوئے کہ تمثیل مفروضہ اور تاریخی بیان میں کیا فرق ہے جدید معنی میں افسانہ اور صریح جھوٹ کی اصل ایک ہی ہے اور ان کے مابین نسبتہً ترقی یافتہ منزل پر آکر امتیاز ہوتا ہے۔ اس قسم کے اختراعات کا ورثہ خصوصاً مذہبی امور کے متعلق آج تک انسانوں کے اذہان کو پریشان کئے چلا جاتا ہے فلسفیانہ صداقت کی فضیلت اس زمانہ میں آکر تسلیم کی جانے لگی ہے، اور جس عمل سے یہ اس درجہ تک پہنچی۔ ہے وہ عام اصول کی ایک دلچسپ مثال ہے۔

۳۰۔ یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجائیگی، کہ ایک غلط اعتقاد معاشرہ کے لئے مضر ہوتا ہے، اور اس امر کی تسلیم اس اعتقاد میں مضمر ہے، کہ جو شخص اپنے قبیلہ کے معبود کی اہانت کرتا ہے، وہ اپنے قبیلہ والوں پر مصیبت کے نازل ہونے کا موجب ہوتا ہے۔ چونکہ اخلاقی اصول مذہبی اعتقادات کے ساتھ ملے جلے ہوتے ہیں اس لئے ایک سے بے پروائی برتنے کے معنی دوسرے سے بے پروائی برتنے کے ہیں اس لئے بدبختی سے لوگوں کا نفرت کرنا اور پھر اس کو ایذائیں پہنچانا کچھ تعجب کی بات نہیں۔ تغیر زیادہ تر اس امر کے آہستہ آہستہ ادراک ہونے سے ہوتا ہے، کہ انسان کے اعتقادات اتفاقی ہوتے ہیں، اور ان کا مدار اس کے معاشری ماحول پر ہے، اور خود انسان کی قیمت کا اندازہ اس کے خلوص کے اعتبار سے ہونا چاہئے نہ کہ اس اعتبار سے کہ کس حد تک اس کے نتائج صحیح ہیں۔ بہت ہی بعد کے زمانہ تک اس سادہ اصول کے بیان سے لوگ ڈرتے تھے اور اب یہ بات رفتہ رفتہ شہادت کے جمع ہونے سے ثابت ہوتی ہے کہ مذہبی اور غیر مذہبی کا فرق اچھے اور برے کے فرق کے مطابق نہیں ہے تاہم یہ عمل اس قدر ناقص ہے کہ فضیلت بے تعصبی کو ہنوز داخل نہیں، بلکہ خارجی اصول سمجھا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مذہبی اختلاف کی بنا پر کسی کو عقوبت کرنا بہت سخت غلطی ہے اور اکثر لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ قید تجارت یا تاوان سخت غلطی ہے۔ مگر ہر شخص اس بات کو ضرور تسلیم کرتا ہے، کہ ایک نیک آدمی اس حد تک تاوان کا حامی ہو سکتا ہے جس حد تک اس کے برے نتائج اس قدر واضح نہیں

ہوتے، کہ ہر شخص یہ سمجھے کہ تا این کی حمایت لازماً قوم کی عافیت سے بے پروائی برتنے کے مرادف ہے۔ اسی طرح سے ظالم ممکن ہے، ان تدابیر میں جو اس نے قوم کے بچانے کے لئے اختیار کی ہیں گمراہ ہوگیا ہو اور اس کی ستم کاریوں کی یہ وجہ ہو، کہ اس کے اندر ہمدردی کی کمی ہے۔ بلند ترین معنی میں صداقت کی قیمت کے صحیح ادراک کا ارتقا اس کو ناممکن کردے گا۔ اس امر کا کامل یقین کہ قوم کی عافیت خود اس کی اصلی سیرت پر مبنی ہوتی ہے، اور ان خاص نتائج پر مبنی نہیں ہے، جو تحقیق کی کسی خاص نوبت پر حاصل ہوتے ہیں اس امر سے پر ظاہر ہوگا کہ ظلم و عقوبت لازمی طور پر معاشرۃ کے مفاد کے لئے مضر تھا، لہذا اس کا عمل صرف ان لوگوں تک محدود رہیگا جو اس قسم کی مضرت سے بے پروا ہیں۔ جس طرح شجاعت کی بنا پر جو عزت ہوتی ہے رفتہ رفتہ اس کی بنا پر اس شخص کی بھی اسی طرح سے تعریف کی جاتی ہے، جو ہمارے خلاف لڑتا ہے، جس طرح سے کہ اس شخص کی کیجاتی ہے جو ہماری حمایت میں برسرپیکار ہوتا ہے اُس طرح سے ہم کو صداقت کا احترام کرنا چاہیئے، خواہ جو نتائج اس کے ذریعہ سے حاصل ہوں، وہ ہماری رائے کے موافق ہوں یا مخالف؟

۱۳۔ اس حد تک ہم صداقت کے متعلق بھی اور فضائل کی طرح سے یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اخلاق کردار کی بعض ایسی اشکال کے مذموم قرار دینے سے عالم وجود میں آتا ہے، جو معاشرۃ کے لئے مضر معلوم ہوتی ہیں، اور بتدریج ایک خاص وصف کو تسلیم کرتا ہے جو برترین معاشری نمونے کے تحقق میں مضمر ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو اب ایک ایسے اعتبار پر بحث کرنی ہے جس سے یہ اوروں سے مختلف ہوتی ہے۔ اول تو یہ بات قابل غور ہے کہ کردار کی ایک متعین خارجی شکل کی ذمہ داری کو مطلق کہا جاتا ہے۔ فلاسفہ نے تمام فضائل کا صداقت سے استخراج کیا ہے، اور بیان کی یہ مطلقیت طریق کے لئے مفید ہے کیونکہ اگرچہ پاکی و شجاعت ایسے اصولوں کا باعث ہوتے ہیں، جن میں تقریباً کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا جیسے رشتۂ ازدواج کی وفاداری یا فوجی اطاعت ہے تاہم ان کے اندر ایک تجربی عنصر معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ازدواج کے خاص قانون میں تغیر

ہو سکتا ہے مثلاً کم از کم اس کا تعقل تو ہو سکتا ہے کہ ایک زمانہ میں تعدد ازدواج کا رواج ہو اور دوسرے میں وحدت ازدواج کا اور اس امر کا فیصلہ کہ کونسا اصول برتر ہے انسانی زندگی کی تغیر پذیر حالات پر مبنی ہوگا۔ اس کے برعکس صداقت کے اصول میں ریاضیاتی ضابطہ کی سی ایک اولیاتی کیفیت ہے یہ کہنا ممکن ہے کہ سچ بولنا اسی طرح سے ہمیشہ صواب ہوتا ہے، جس طرح سے کہ دو اور دو ملکر چار ہوتے ہیں مختصر یہ کہ سچ ہمیشہ یکساں ہوتا ہے، اور صداقت کا غیر متغیر ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ سچ بولو کے معنی یہ ہیں کہ کچھ بھی ہو تم صداقت کو نہ چھوڑو۔ اس کے بولنے سے، خواہ بولنے والے کو نفع و نقصان پہنچے یا سننے والے کو۔ اس لئے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے، کہ صداقت کے اندر وہ وصف ہوتا ہے، جو فاعل یا معاشرۃ کی تنظیم سے ماوراء ہوتا ہے۔ فاعل کو اس طرح سے عمل کرنا چاہیئے، کہ گویا وہ خالص عقل ہو۔ حساب جوڑنے والی مشین سے زیادہ کوئی سچا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ہمیشہ صحیح حساب جوڑ کر سامنے رکھ دیتی ہے خواہ اس سے کسی کو خوشی ہو یا رنج۔ اس سے پہلے جن فضائل کا ذکر ہو چکا ہے ان سے جذبات کے مابین ایک طرح کا توازن ظاہر ہوتا ہے، ہم افراط کا تعین اشخاص زیر بحث کی جسمانی ساخت کا لحاظ کئے بغیر نہیں کر سکتے۔ مگر صداقت کا اصول اس قسم کے ملحوظات سے بالاتر ہے۔ اور سب کی تہ میں مضمر ہوتا ہے صداقت کا ایک تعلق ہر قسم کے استدلال میں ہوتا ہے، کیونکہ استدلال صحت اور غلطی کے ادراک کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس دوسروں تک صداقت کا پہنچانا بظاہر سادہ ترین اصول ہے، اور اس کو نہایت ہی قطعیت کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے، اور چنانچہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ سچ بولو کے اصول تک اسی طرح سے معاشرۃ کا لحاظ رکھے بغیر کاربند ہو سکتے ہیں، جس طرح ہم کو کسی ہندسی یا منطقی حقیقت بیان کرنے میں کسی لحاظ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۳۲۔ پس ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ آیا اصول کی یہ مطلقیت درحقیقت اس نظریے کو متاثر کرتی ہے کہ اس سے معاشری عافیت کی ایک شرط کا اظہار ہوتا ہے۔ علمائے اخلاق اس امر کے تسلیم کرنے میں تقریباً متفق ہیں، کہ معاشرۃ

کی عافیت کی جو شرائط ہم کو معلوم ہیں، ان میں صداقت ایک اہم شرط ہے۔ میرے نزدیک یہ اس کی اخلاقی قدر و قیمت کی کم از کم جزئی معنی میں اصلی بنیاد ہے۔ اس اصول کے متعلق یہ ظاہر کرنے کی کوشش تا حال کی جارہی ہے کہ کسی معاشری لحاظ سے قطع نظر کرکے بھی اسکا ایک منفصل اقتدار ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کوئی اصول صرف یہی نہیں کہ شر ہوگا (یعنی معاشری ترقی کے منافی ہوگا) بلکہ متناقض بھی ہوگا۔ جس حد تک کہ یہ اس کے علاوہ کسی بات کا دعویٰ کرتی ہے یعنی کہ خفیف معاشری ترقی بھی کسی حد تک صداقت کا پتہ دیتی ہے یہ مجھے غلط یا کم از کم ناقابل ثبوت معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم اس اصول کی جگہ کہ سچ بولو۔ اس اصول کو دے سکتے کہ جھوٹ بولا کرو تو ظاہر ہے نہ تو خود زبان کا اور نہ موجودہ معاشری معاہدمیں سے سادہ ترین معہد کا نشو و نما ہوسکتا۔ اصول صداقت کو منقلب کرلنے کے معنی ایسے تغیر کے ہونگے جس کے لئے انسانیت کے بعض اہم ترین اوصاف کے بدلنے کی ضرورت ہوگی۔ بگراس صورت میں بھی یہ اصول کہ دھوکہ دو صوری اعتبار اس سے زیادہ متناقض معلوم نہیں ہوتا کہ دھوکہ نہ دیا کرو۔ اور شاید ایسے حالات کا تصور بھی ممکن ہو جن میں کہ باہمی دھوکہ دہی نسل کے لئے مفید ہو۔ اسمیں شک نہیں کہ اس قسم کی نسل کو بغیر زبان کے کام چلانا پڑے گا۔ اور اس کے علاوہ بہت سی ایسی چیزوں کے بغیر جو معاشرۃ کے لئے جس کو ہم جانتے ہیں نہایت ضروری ہیں۔ صداقت کی حالت کو معاشرۃ کے لئے تم جتنا چاہو اہم کہو، مگر اس اہم دعوے کو اس دعوے کے ساتھ گڈمڈ کرنا جائز نہیں ہے، کہ مخالف صورت حال از روئے منطق ناممکن ہے۔ عام دروغ گوئی خود اپنی تردید نہیں کرتی، بلکہ یہ صرف ہمارے علم کے حلقہ کے اندر ناممکن ہے؛

۴۳۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ واقعہ (اگر یہ واقعہ ہو بھی) کہ اصول کا براہ راست منقلب کردینا تناقص کا موجب ہوتا ہے خود اصول کو تو لازمی ثابت نہیں کرتا۔ یہ بھی ایک اخلاقی اصول ہوسکتا ہے کہ اپنے دوستوں سے سچ بولو اور دشمنوں سے جھوٹ بولو۔ یا یہ کہ ایسی حالت میں سچ بولو، جب یہ صریحی طور پر

باعث زحمت نہو بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ یہ اخلاقی اصول بنایا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک کسی کو قتل نہ کرو جب تک کہ تم کسی باضابطہ لڑائی میں نہو یا اگر کرو تو قانون کے مطابق کرو یا یہ ہوسکتا ہے کہ اتنی شراب نہ پیو، کہ تمھارے لئے مضر ہو۔ اس کا صرف تخیل ہی نہیں ہوسکتا بلکہ واقعی اخلاق کا جزو ہے۔ اصول صداقت (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) حقیقت یہ ہے کہ بہت ہی زیادہ قیود و حدود کے ساتھ سمجھا جاتا ہے، اور ہنوز اس پر عموماً اور کامل طور پر عمل درآمد نہیں ہوتا اور یہ حدود اس کی معاشری قیمت (اب وہ حقیقی ہو یا ظاہری) کی حدود کے مطابق ہیں چونکہ اصول کو مطلق طور پر بیان کرسکتے ہیں۔ جب اس کو زندگی کے گوناگوں واقعات پر استعمال کرتے ہیں تو یہ مختلف کازستائیہ مسائل کا باعث ہوتا ہے۔ بعض استثنے تسلیم کئے جاتے ہیں اور خود یہ استثنے اس عام اصول کے مطابق ہوتے ہیں، کہ معاشری عافیت کی تمام شرائط پوری ہونی چاہئیں اس قسم کی معروف مثالیں یہ ہوسکتی ہیں کہ قاتل کو اس شخص کا پتہ بتانا جس کے وہ قتل کی نیت رکھتا ہو۔ بعض حالتوں میں بیماروں سے ان کی صحت کی اصلی حالت کا بتانا۔ ایسے رازوں کا ظاہر کرنا جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہو، کہ انکا مخفی ہی رکھنا مناسب ہے، اگرچہ اس کے لئے جھوٹ ہی بولنا پڑے یہ ایسی حالتیں ہیں جن میں داخلی قانون خارجی قانون سے مختلف ہوتا ہے۔ اور یہ حالتیں کتنی شاذ کیوں نہ ہوں مگر پھر بھی ان کی طرف توجہ کی ضرورت ہے۔ یہ اصول کہ جھوٹ نہ بولو خارجی اصول ہے اور تقریباً اس داخلی اصول کے مطابق ہے کہ قابل اعتبار نہو۔ ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں جن میں کہ ان اصول میں اختلاف ہوتا ہے، اور ایسی حالتوں میں اخلاقی اعتبار سے داخلی اصول کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ صداقت ایک عام اصول ہے کیونکہ زیادہ تر ہم ایک شخص پر اس بنا پر بھروسہ کرتے ہیں کہ وہ سچ بولتا ہے۔ مگر مستثنے حالتوں میں اگر جھوٹ کے بجائے بلکہ اگر سچ بولا جائے تو باہمی اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ پس ایسی حالتوں میں اخلاقی قانون میں لظاہرا استثنے کی گنجائش ہوتی ہے اگرچہ بہت سی ایسی دشواریاں ہیں جن کا میں ان کی تعریف کرکے ذکر کرونگا۔

۳۴۔ اب فی الحال اور آگے بڑھے بغیر، ہم دیکھتے ہیں، کہ صداقت ان اصول کی جو قائم کئے جا چکے ہیں، ایک تازہ مثال ہے۔ کیونکہ صداقت جس حد تک فضیلت ہے اس سے اعتماد کا پتہ چلتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اعتماد ایسا وصف ہے جس کی ترقی ہر قسم کے معاشری نشو و نما کے لئے ضروری ہے، کم از کم جس کے موجود ہونے کا ہم تعقل کر سکتے ہیں۔ یہ معاشری ترقی کی لازمی شرط ہے، ایسی شرط جس کا لازمی ہونا بالکل ظاہر ہے۔ باہمی اعتماد کی عطوفت کا نشو و نما ظاہر سے ہے، کہ اس قدر ضروری ہے کہ جو ارباب فن معاشری پیمانوں وغیرہ سے بحث کرتے ہیں، وہ اس کو فی الحقیقت اخلاق کا ایک اہم عنصر اور اس کی اصل اساس خیال کرتے ہیں۔ لیکن اس عطوفت کا نشو و نما انسان اور معاشرت کی کل فطرت کی متلازم ترقی کا پتہ دیتا ہے اور یہ ترقی اس قدر سست ہوتی ہے کہ اس کا تحقق معاشرتوں یا اعلیٰ ترین زندگی میں بھی کافی طور پر نہیں ہوتا اور عموماً مختلف طبقوں کے افراد میں نہایت ہی غیر مکمل اعتماد تک محدود ہوتا ہے۔ یہ جذبات و تسویقات کے دبانے کا تو کجا بلکہ ان تمام اوصاف کے پیدا کرنے کا پتہ دیتی ہے، جن سے معاشرۃ متحد و مربوط ہوتی ہے، جس کی بنا پر جو شخص ہر اعتبار سے قابل اعتماد ہوتا ہے ہمیشہ ایسی خود داری اور احترام نفس کا مالک ہوتا ہے جس کی بنا پر اس کے لئے جھوٹ بولنا ناممکن ہوتا ہے سب سے زیادہ تندرست معاشری حالات کا آخری نتیجہ اور پختہ پھل ہوتا ہے۔ بہترین معاشرتوں میں بھی ان امور میں لطیف ذکاوت حس بہت کم ہوتی ہے اور ایسی بیمار معاشری حالت جو حقیقی معاشری عطوفت کا پتہ دیتی ہو، اس سے زیادہ کسی شئے سے واضح طور پر ممیز نہیں ہوتی جتنا کہ صداقت کے جزوی ضابطوں اور مختلف طبقات کے مابین جھوٹ کو کم اہمیت دینے سے ممیز ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنی اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں کہ صداقت یا قابل اعتمادی، سچے معاشری نمونے کے اہم اوصاف میں سے ہے، اور یہ صرف اور عمدہ تعلقات کی طویل ترقی اور سست نشو و نما ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور صرف اسی سے اس کی پوری قدر ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے ایک نسبتہً محدود

وصف کا پتہ چلتا ہے۔ جو احتیاطی اوصاف میں سے ہے اور غلطی سے نفرت کرتا ہے۔ مگر غلطی سے نفرت قدرتی طور پر صداقت کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو شخص غلطی سے نفرت کرتا ہے، وہ عموماً جھوٹ کو بھی نفرت کی نظر سے دیکھے گا؛

"تو خود اپنی ذات سے سچا رہ جس کا نتیجہ لازمی طور پر یہ ہوگا کہ جس طرح رات کے بعد دن ہوتا ہے، تو کسی شخص کے سامنے جھوٹا نہ ہو گا"؛

مگر اس قسم کی فضیلت پوری طرح پر ایسے شخص میں ہوگی جو حساب جوڑنے والی مشین سے بہت ہی مشابہت رکھتا ہو۔ اس قسم کا آدمی بلاشبہ سچ سے خالص عقلی دوستی رکھے گا۔ مگر یہ دوستی اس سچ سے ہوگی جو غلطی کا مقابل ہوگا یا صحیح علم کا مرادف ہوگا نہ کہ اس سچ سے ہوگی جس کا پتہ قابل اعتبار ہونے سے چلتا ہے۔ وہ حساب جوڑنے والی مشین کی طرح سے ایسا ہوگا، کہ اس سے بدمعاش و نیک معاش دونوں یکساں کام لے سکیں۔ سوائے حالت کے کہ اس میں اعلیٰ احساس عزت کے ذریعہ کل معاشری اوصاف بھی مجتمع ہوں۔ یہ معلوم کرکے اس کو تکلیف نہ ہوگی، کہ اس نے دوسروں کو دھوکہ دیا ہے، جب تک کہ اسکو ان کی غلطی کا پوری طرح سے علم ہوگا۔ غلطی کا علم رکھنا غلطی کے جاننے کے مساوی ہے۔ علم کی خواہش اور دھوکہ کھانے کا شوق بلاشبہ ایک دوسرے کے منافی ہیں، اور جس شخص کو ایسی خواہش محسوس ہو اگر وہ اس معنی میں اپنے سے سچا رہنے کی خواہش نہ کرے۔ کہ صحیح فکر کرے اور صحیح مشاہدہ کرے، تو وہ خود اپنی تردید کریگا۔ مگر ہو سکتا ہے وہ بہت ہی جھوٹا بھی ہو، یعنی اس اعتبار سے، کہ وہ اس علم سے خودغرضانہ فائدہ اٹھاتا ہو، سوائے اس حالت کے کہ ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ اس میں وہ اوصاف بھی ہیں جنکا معاشری معیار سے پتہ چلتا ہے۔ لہذا ہم یہاں بھی پہلے کی طرح سے یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون نے معنی ایسے کردار کے متعلق دعوے کے ہیں جو قوی ترین حیات کی خصوصیت ہو؛

۵ معاشری فضائل آخر میں ہم ان فضائل سے بحث کرتے ہیں، جو براہ راست معاشرۃ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک خاص نوبت پر معاشرۃ کے وجود اور اس کی بقا کا مدار بعض ایسی جبلتوں پر ہوتا ہے، جن کی نوعیت اصلی جو کچھ بھی ہو، مگر ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کے ذیل میں فرد خود کو معاشرہ کے ساتھ سمجھتا ہے، اور اپنی مسرت کی تلاش ان کی مسرت سے یا ان کی مسرت کے واسطے سے کرتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہوتا ہے کہ آیا اس قسم کے اوصاف مبنی بر فضیلت ہیں، بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا فضائل محض انھیں اوصاف پر مشتمل نہیں ہیں؟ اسی وجہ سے بعض علمائے اخلاق کا یہ خیال ہے کہ مرحمت ہی فضیلت ہے۔ اور بعض تمام اخلاقی اصول فراست یا پاکبازی یا صداقت سے مستنبط کرتے ہیں۔ نیز یہ بات بھی واضح ہے، کہ دیگر فضائل کی طرح سے ان کا بھی تعمیم کے ایک تدریجی عمل سے نشو ونما ہوتا ہے۔ اور جب تک ایک قبیلہ بہ حیثیت مجموعی ایک مستقل وجود رکھتا ہے، اس کے افراد کی باہمی خیر خواہی اسی چھوٹے سے حصہ تک محدود ہوتی ہے، جو ان کے لئے بمنزلہ کل دنیا کے ہوتا ہے اور بہت ہی زیادہ ترقی یافتہ جماعتوں میں بھی مرحمت کی حدود ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے بالکل یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ خارجی مطالبات کو بھی کسی حد تک تسلیم کرتی ہیں۔ حلقہ اخلاق کی تدریجی وسعت ممکن ہے کہ خود تعمیمی استعداد کی بدولت ہو (یعنی کسی ایسے عمل پر مبنی ہو جس سے فہم بڑھ جاتا ہے اور ہمدردیاں زیادہ ذکی الحس ہو جاتی ہیں۔ یا ممکن ہے کہ یہ خارجی حالات کے کسی تغیر کا بلا واسطہ نتیجہ ہو جیسا کہ بہت سی چھوٹی جماعتوں کے کسی ایک بڑی جماعت کے اندر ضم ہو جانے میں ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے اتحاد اغراض وسیع تر ہو جاتا ہے۔ ابھی ہم فضیلت کو غیر محدود معنی میں تسلیم کرنے سے تو بہت دور ہیں۔ حب وطن اکثر اپنے سیاسی نظام کو وسعت دینے کی قابل نفرت خواہش کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور خارجی دنیا کی صلاح و فلاح سے قطعاً بے پروائی برتی جاتی ہے، یا یوں کہو کہ اس کی اہمیت کو تسلیم کرنے سے نفرت وحقارت کے ساتھ انکار کر دیا جاتا

ہے میں اس کے اوپر زیادہ بحث نہیں کرنا چاہتا، جس کی وجوہ ظاہر ہیں میں صرف اتنا بتائے دیتا ہوں اس تغیر پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ جنگجو وحشیوں اور متمدن ممالک کے اخلاق میں اتنا فرق نہیں ہے جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ کردار کا اصول عملاً ایک صورت میں تو یہ ہوسکتا ہے اجنبی کے سر پر لٹھ رسید کیا جائے اور دوسری صورت میں یہ کہ اس سے کھانا کھانے کی درخواست کی جائے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فرق ممکن ہے، محض ان واقعات میں ہو جن پر کہ اصول عائد ہوتا ہے نہ کہ خود اصول میں۔ ایک اعتبار سے تو اجنبی کے معنی ایسے شخص کے ہیں جو مجھ سے دوستانہ طور پر ملیگا۔ چنانچہ مہذب سے مہذب شخص کو ایسے علاقہ میں جہاں کوئی باہمی مفاہمت نہو مسلح سفر کرنا ہوتا ہوگا، فرق صرف یہ ہے یہاں اس کو ہر شخص سے ایسے طرز عمل کی توقع ہوتی ہے، جس کی اسے اپنے وطن میں صرف کسی خاص شخص سے ہوسکتی تھی۔ اگر اسکے اخلاق نے ذاتی مدافعت کو ممنوع قرار نہ دیا ہوتا مسلمہ ضابطہ کے اندر ذاتی مدافعت مشکل ہی سے ممنوع ہوسکتی ہے)، تو یہ ایسے اجنبیوں کے لئے معاندانہ جائز طرز عمل کو رکھنا بلکہ تجویز کرنا جن کے دشمنی سے پیش آنے کا امکان ہوتا چنانچہ اخلاق کی ترقی سے اس باہمی مفاہمت کا ارتقا ظاہر ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس قسم کی مفاہمت اگر ہوسکے تو یہ مفید ہوگی۔ اور اسکے عمل میں آنے سے اخلاقی عطوفت میں تغیر نہو گا بلکہ صرف ان واقعات میں تغیر ہوگا جن پر کہ یہ عائد ہوگی۔ دوسری طرف یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مفاہمت کرنے کے لئے ہم کو اس کے افادے کے ادراک ہی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ جذبی حسیت اور قوت ہمدردی بہتر نشوونما کی ضرورت ہوتی ہے جس کا خالص عقلی عمل کے ہمراہ ہونا ضروری ہے۔

۳۶۔ اس بات سے ایک اور بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جن فضیلتوں کے متعلق میں گفتگو کر رہا ہوں ان کے متعلق اکثر یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ دو عنوانوں کے تحت آتی ہیں۔ عدالت اور مرحمت۔ ان دونوں کو ایک دوسرے کے مطابق نہیں، بلکہ اس قدر متباین

بتایا جاتا ہے، کہ ممکن ہے ان میں کبھی تصادم واقع ہو جائے، اور اخلاق کو ایسا راستہ تجویز کرنے کی ضرورت ہے جو ان دونوں مختلف اصولوں کے مابین ایک قسم کا وتر ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ بد ترین ذات کی عدالت میں اس کی مرحمت خلل انداز ہوتی ہے، اور مرحمت میں اس کی عدالت خلل پیدا کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں فضیلتوں کے مابین جو امتیاز ہے وہ کچھ ایسا ہے جیسا کہ عقل و جذبات کے مابین ہے۔ عفت جس حد تک مبنی بر احتیاط نہیں ہوتی بلکہ نیکی و فضیلت پر مبنی ہوتی ہے اس سے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں خود غرضی پر ایک طرح کی قید و پابندی مترشح ہوتی ہے اور جن جبلتوں کی بنا پر معاشرہ قائم رہتی ہے، ان کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ ان کا نشو و نما جنسی اور والدینی جبلتوں سے ہوتا ہے۔ اس کے برعکس صداقت جس حد تک کہ صحیح معنی میں مبنی بر فضیلت ہوتی ہے اس کے متعلق لازمی طور پر یہ فرض کرنا پڑیگا، کہ اس میں صراحتہً ایک معاشری وصف ہے، اور اس حد تک اس سے معاشری مطالبات کے عمل کرنے کی موزونی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ہم عفت کو فریضہ مرحمت میں شامل فرض کر سکتے ہیں، اگرچہ اس کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جس کی بنا پر اس کو احتیاطی بھی کہا جا سکتا ہے، اور اس کو انھیں حدود کے ساتھ صداقت کہا جا سکتا ہے، جن کے ساتھ یہ فضیلت عدالت میں شامل ہے۔ اسی بنا پر اس امر کا پھر اعادہ کرتے ہیں کہ اگرچہ ان کے مابین امتیاز ہو سکتا ہے۔ مگر دونوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ اگر مرحمت کے معنی دوسروں کے خوش دیکھنے کی خواہش کے ہوں، اور یہ بعض کی مسرت کی بعض کی زحمت کا باعث ہو کر کوشش کرے تو یہ خود اپنی غایت کو فوت کر دیتی ہے اور عدالت سے اگر ایسے اصول کی پابندی مترشح ہوتی ہو جو سب کی فلاح کے لئے ہو، مگر اس سے سب کو نقصان پہنچے، تو یہ عدالت باقی نہیں رہتی؛

۳۷۔ مناسب یہ ہے کہ اس کو زیادہ صحت و صفائی کے ساتھ بیان کیا جائے کہ عدالت کے اصلی معنی کیا ہیں؟ یہ فضیلت پہلے پہل جس

خاص صورت میں رونما ہوتی ہے وہ ایسے جج یا قاضی کی ہوتی ہے جو متخاصم فریقوں میں سے ایک کا طرفدار ہوتا ہے اور یہی اصول ان تمام اشخاص پر عاید ہوگا، جن کے نظام قومی لئے کوئی قوت یا اقتدار سپرد کیا ہو۔ اب قابل غور بات یہ ہے، کہ جج جس حد تک ان امور کے علاوہ جن کو قانونی نظام جائز مانتا ہو، کسی اور امر پر لحاظ کر کے فیصلہ کرے، تو وہ اس حد تک غیر منصف ہوگا۔ اس کا کام یہ ہے کہ قانون بتائے، اور اس کو جزئی واقعات پر بلا کسی خوف یا پاسداری کے منطبق کرے۔ لہذا خواہ اہل معاملہ دوست ہوں یا دشمن، اقارب ہوں یا اجنبی، امیر ہوں یا غریب اس کو ایک ہی فیصلہ کرنا چاہیئے اور اسی طرح سے ہم کہتے ہیں جو وزیر خدمات عرضی گذاروں کو ان کی موزونی کے علاوہ اور کسی لحاظ سے سپرد کرتا ہے، تو وہ غیر عادل یا ظالم ہوگا سوائے بعض ان خاص صورتوں کے جہاں یہ فرض کر لیا گیا ہے، کہ یہ اختیار تقرر کرنے والے کو صلہ دینے کا ایک بالواسطہ طریقہ ہے۔ والدین اگر اپنی اولاد پر اپنی جائیداد مساوی طور پر تقسیم نہ کریں تو ظالم ہیں خواہ وہ ہوشیار ہوں یا بیوقوف (اور وسیع حدود میں بھی) اچھے ہوں یا برے۔ اور اس کے برعکس جن امور کا ایک معاملہ میں لحاظ رکھنا غیر ضروری ہوتا ہے دوسرے معاملہ میں بہت ہی ضروری ہوتا ہے۔ وہ شخص ناانصاف ہوگا، جو اپنی عدالتی حیثیت میں دوست و دشمن عزیز و اجنبی کے مابین امتیاز کرتا ہے۔ اور اگر خانگی حیثیت میں امتیاز نہ کرے تو وہ اس وقت بھی ناانصاف ہوگا۔ جج کے لئے یہ نہایت ہی ناانصافی کی بات ہوگی، کہ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر تنگ خیال اور وسیع النظر میں امتیاز کرے۔ مگر ایک وزیر کے لئے اپنی جماعت کے مطالبات کا نظرانداز کرنا بہت ہی بے انصافی ہوگی۔ اگر جج اپنے بیٹے کا پاس کرے تو وہ ظالم ہے اگر باپ اپنا روپیہ اپنی اولاد کو نہ دے تو وہ ظالم ہے پس عدالت کی اصل اساس یہ معلوم ہوتی ہے، کہ حالات کے اعتبار سے اصولوں سے یکساں اور بلا کسی امتیاز کے کام لیا جائے۔ یا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کردار میں یہ اصول دلیل مکتفی کے عمل کی ایک صورت ہے۔ لوگوں کے ساتھ میرے برتاؤ کے ہر فرق کے لئے ایک اصول ہونا چاہیئے ایسا اصول

جو اس حالت میں مناسب و کافی ہو۔ لہٰذا ان معنی میں عدالت کے معنی معقولیت کے ہیں۔

۳۸۔ اس سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عدالت معاشری نشوونما میں کس طرح مضمر ہوتی ہے۔ یہ بات ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ کسی حالت میں کونسی وجہ کافی ہے؛ اصول کے کونسے مجموعے متعلق ہیں، اور زندگی کے کونسے علائق میں خاص قسم کے دعادی کی طرف ہم کو متوجہ ہونا چاہئے یا نہیں؛ اس کا ہم کو اجمالی طور پر جواب دینا چاہئے اور یہ کہ ہر قسم کی معاشری ترقی سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں تقسیم فرائض کا پتہ چلتا ہے۔ اور کسی پائیدار نظام کا امکان فرائض کے ادراک پر مبنی ہوتا ہے۔ مثلاً شاہی قوت کا بعض خاص معاشری ضروریات کی بنا پر نشوونما ہوا ہے مثلاً جیسے مرکزی فوجی قوت کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی بادشاہ اس قوت کو اپنے فرائض بہ احسن وجوہ انجام دینے کے لئے استعمال نہ کرے، بلکہ کسی اور غرض کے لئے استعمال کرے یعنی اپنی اشتہاؤں کو پورا کرے، تو معاشری عضویہ کی قابلیت میں کمی واقع ہوجاتی ہے اور اس حد تک معاشرہ روبہ تنزل ہوتی ہے۔ فریضہ صحیح طور پر انجام نہیں پاتا اور یہ جسم کا ایک مفید جزو ہونے کے بجائے اس پر ایک بار ہوجاتا ہے۔ حاکم فوجداری کا فریضہ یہ ہے کہ خاص قسم کے جرائم مٹ جائیں۔ اب اگر وہ صرف ان مجرموں کو سزا دے جن کی اس سے قرابت نہ ہو، یا رشوتیں لینے لگے، یا اگر بہ حیثیت جج کے وہ ایسے اوصاف پر غیر معمولی زور دے جن کا وہ بصورت دیگر صحیح لحاظ کر سکتا تھا۔ تو اس حد تک انصرام عدالت خراب ہوجاتا ہے۔ یہی اصول ہر حالت پر منطبق ہوتا ہے، بلکہ اس دعوے کے مماثل ہے کہ زندہ عضویہ میں حیوان کی عافیت اس امر پر مبنی ہوتی ہے، کہ اس کی آنکھیں ایک مقررہ اصول کے مطابق دیکھیں، اور اس کے کان ایک مقررہ اصول کے مطابق سنیں۔ جس حد تک کہ ایک بادشاہ ظالم ہوتا ہے یا جج بے انصاف ہوتا ہے اس حد تک ان میں سے ہر ایک ایک اہم فریضہ کی بجاآوری میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے، اور ملک کو نقصان پہنچاتا ہے،

جس طرح غلط دیکھنے والی آنکھ یا غلط سننے والا کان عضویہ کو نقصان پہنچاتا ہے۔

۳۹- پس جب ہم رکھتے ہیں کہ جج کو خالی از جذبات ہونا چاہیئے، تو ہم اس لفظ کو اُسی معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ صداقت کی صورت میں کیا تھا۔ اس تک بعض جذبوں کی جب کہ وہ بے محل ہوں رسائی نہ ہونی چاہیئے۔ عدالتی حالت میں اس پر صرف جذبہ عدالت غالب ہونا چاہیئے۔ اور یہ خواہ اس بنا پر ہو کہ حق کے مطابق عمل کرنا اس کی عادت میں داخل ہو گیا ہے، اور خواہ اس بنا پر ہو کہ اس کو عدالتی غیر جانبداری کے عام طور پر کل معاشرۃ کے لئے مفید ہونے کا ہر وقت احساس رہتا ہے۔ اُسے اصول کو حساب جوڑ لینے والی مشین کی طرح سے صحیح طور پر منطبق کرنا چاہیئے۔ مگر اس میں اپنی عقل کو غیر جانبدارانہ استعمال کرنے کا بھی محرک ہونا چاہیئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ قسم کے محرک ایک تندرست معاشری حالت میں بکثرت ہوتے ہیں جن کی بنا پر عدالتی صفائی و بے لوثی حکام کی عادت ثانیہ بنجاتی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں رحم کا انصاف کے ساتھ تصادم ہوتا ہے، تو ہماری گفتگو میں یہ بات مضمر ہوتی ہے، کہ یا تو مرحمت اس وقت صحیح نہیں یا یہ ایسا اصول ہے جو بعض اہم باتوں کا لحاظ رکھنے کی بنا پر قایم ہوا تھا اور اب ایسی حالتوں میں استعمال ہو رہا ہے جہاں کہ استثنا ہونا چاہیئے تھا۔ عدالت و مرحمت کا تصادم بے موقع خیرات یا حد سے زیادہ نرمی کی صورتوں میں ہوتا ہے، جہاں کسی ایسے شخص کے خوش کر دینے کی خواہش جو ہمارے سامنے بذات خود موجود ہوتا ہے، ہم سے ان نتایج کے نظر انداز کر دینے کا موجب ہوتی ہے، جو متمتع ہونے والے کے اخلاقی تنزل، اور ان اشخاص کے نقصان کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں، جنھیں برابر کا حق ہوتا ہے، مگر جو سوء اتفاق اس قدر نمایاں جگہ پر نہ تھے۔ یہ تصادم اس صورت میں بھی ہوتا ہے، جب ایک اصول کو نمائشی طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جس سے ایسے شخص کو نقصان پہنچتا ہے جس کے کردار کو اس بنا پر روک دیا جاتا ہے کہ یہ اس قسم کا ہے جو عموماً بری ہوتی ہے، اگرچہ ہم کو یہ یقین ہوتا ہے، کہ موجودہ صورت میں اس قسم کی قابل اعتراض نوعیت نہ تھی

مثلاً ایک شخص کو ایسی حالت میں ارتکاب قتل کی سزا دیجاتی ہے،
جہاں یہ بات ظاہر ہوتی کہ وہ اپنی حفاظت میں اس امر کا مرتکب
ہوا ہے۔ مگر ان تمام صورتوں میں تصادم عدالت و مرحمت کے مابین نہیں ہوتا
بلکہ ایسی دو مرحمتوں کے مابین ہوتا ہے، جن میں ایک میں کل متعلقہ واقعات
کا لحاظ رکھا جاتا ہے، اور ایک میں نہیں رکھا جاتا، یا ایسی دو عدالتوں کے
مابین ہوتا ہے، جن میں ایک تو اصول کو کامل غور کے بعد منطبق کرتی ہے اور
ایک بغیر غور و فکر کے۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سی ایسی کازستانی صورتیں
ہیں، جن میں اکثر حقیقی دشواری کا سامنا ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی صورتیں جن سے
نہایت اہم حزنی مواقع کے لئے مواد ملجاتا ہے جہاں ایک شخص اپنی دو حیثیتوں
کے مطالبات سے پریشان ہوتا ہے ایک طرف مملکت کے مطالبات
ہوتے ہیں اور ایک طرف خاندان کے، جیسے کہ بروٹس اور اسکے بیٹوں کے
قصہ میں ہے۔ ایسی صورتوں کے متعلق یہاں صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے،
کہ جس اصول پر بھی انکا تصفیہ ہو، بہر حال ان میں مرحمت و عدالت کے مابین
صحیح معنی میں کوئی تصادم نہیں ہوتا۔ آخر کار ایک ہی معیار دونوں صورتوں پر
استعمال ہوتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ ہم دو میں سے کسی ایک پہلو پر زیادہ زور
دیں۔ اس حکم کے کہ رحیم بنو! یہ شرط ساتھ ہوتی ہے کہ تمھاری مرحمت عقل کے
تابع رہنی چاہئے۔ لہذا اس سے ایک شخص کو معاشرۃ کے سر نفع نہونا چاہئے
اس حکم کے عدل کرو! اسی طرح یہ شرط ساتھ ہوتی ہے، کہ جو کچھ کام تم انجام دے
رہے ہو، یا جس حیثیت سے بھی تم انجام دے رہے ہو، تمھارے اندر قومی خدمت
کا جذبہ ہونا چاہئے یعنی تم کو ایسے محرکات کے ساتھ کام کرنا چاہئے جن کے اندر
معقول مرحمت کے مطالبات کا لحاظ ہو۔ اور اس طرح پر ہر حالت میں نتیجہ
یہی نکلتا ہے کہ اخلاقی قانون ایسی سیرت تجویز کرتا ہے جس میں اس کے تمام
مظاہر کے ساتھ یہ خواہش بھی ملی ہوتی ہے کہ کل معاشری فرایض انجام پائیں،
یعنی اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ سوز دلی ایک صحیح معاشری حالت کا لازمی
جزو ہے۔

۴۔ فضیلت کی معاشری تعریف

۴۔ اخلاق کے اصل بڑے حصوں کے اس مختصر تبصرے سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ ایک دوسرے میں الجھاتے ہیں۔ اور ایک حد تک یہ ایک دوسرے سے مترشح ہوتے ہیں۔ اس لئے فضیلت کی معاشری تعریف کے متعلق جس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں اس کی تائید ہوتی ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ معاشرۃ کو ہم بمنزلہ ایک عضویہ کے خیال کر سکتے ہیں، جس کے اندر ایک معاشری نسیج ہوتی ہے جس میں مختلف قسم کے تغیرات ہوتے ہیں، جس سے مختلف اغراض کے پورا کرنے کے لئے موزون اعضا بنتے ہیں۔ نشو و نما کی کسی منزل پر معاشری نسیج کا وجود اور اس کی خود کے باقی رکھنے کی قوت، ایک خاص نظام کے جزو کی حیثیت سے یا دوسرے معاشرتوں کے مقابلہ میں، ور اصل بعض شرائط کے پورے ہونے پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ اوصاف جن کی بنا پر معاشرتوں میں فرق ہوتا ہے اس افراد کے خلقی اوصاف پر مبنی نہیں ہوتے، جن میں معاشری ارتقا کی طویل مدتوں میں بھی کوئی تغیر نہیں ہوتا (یا تقریباً کوئی تغیر ہوتا) بلکہ یہ ان خلقی اوصاف پر اسی حیثیت سے مبنی ہوتے ہیں معاشری عامل ان کی اصلاح و ترقی کا موجب ہوتا ہے لہذا نتیجہ نکلتا ہے، کہ معاشرۃ کا نشو دنما اسی شرط پر ہوتا ہے کہ یہ اپنے افراد پر ایک خاص قسم کی سیرت کا نقش قائم کرتی ہے۔ یہ ابتدائی مدارج میں ایسے معاشری عطوفت کے ارتقا کی صورت میں ہوتا ہے جو کردار کی بعض اقسام کے مخالف ہوتی ہیں۔ جوں جوں معاشرۃ زیادہ معقول اور عام اصول کے سمجھنے اور ان کے منطبق کرنے کے زیادہ قابل ہوتا جاتا ہے، عطوفت ایک خاص قسم کی سیرت کو پسندیدہ سمجھنے لگتی ہے جس کا وجود فرد کو تندرست و باکار معاشری نسیج کا رکن بننے کے لئے موزوں بنا دیتا ہے۔ ان اصلی اوصاف کا بیان کرنا، جو اس طرح سے نقش ہوتے ہیں اس قانون کے بیان کرنے کے مساوی ہے جس کو میں نے قانون فطرت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس کے دوستون میں ایک احتیاط (یا فراست) اور دوسرے نیکی (یا فضیلت) جو اوصاف کے اس امتیاز کے مطابق ہے جو مفید فرد اور مفید معاشرۃ ہونے میں کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جو شئے فرد کو تقویت

پہنچاتی ہے اس کی شجاعت توانائی محنت وغیرہ کو زیادہ کرتی ہے، اگر کوئی اور شئے خارج نہ ہو تو وہ لازمی طور پر معاشرۃ کو بھی تقویت پہنچائے گی۔ اسی وجہ سے قانون احتیاط عالم وجود میں آتا ہے جسکا خود اخلاق سے نہیں بلکہ اخلاق کی ایک حالت قابل سے تعلق ہوتا ہے۔ پس فرد و معاشرۃ اسی حد تک قوی ہونگے، جس حد تک کہ فرد کے جذبات ایک خاص انداز میں منضبط رہینگے اور جس میں وہ جذبات بھی داخل ہیں جن کا براہ راست فرد کی زندگی سے تعلق ہے، اور وہ جن کا اثر معاشری رشتہ ارتباط پر پڑتا ہے۔ اسی بنا پر اعتدال اور عفت کی فضیلتیں عالم وجود میں آتی ہیں۔ تیسرے یہ کہ فرد جس حد تک معقول ہے، اس کو اپنی طرف سے غلطیوں سے بچنا چاہئے، اور معاشرۃ کی عافیت کو پیش نظر رکھ کر غلطی کے پھیلانے سے بھی پرہیز کرنا چاہئے۔ اسی سے حکمت و اعتبار کی فضیلتیں عالم وجود میں آتی ہیں۔ اور سب سے آخری بات یہ ہے، کہ چونکہ معاشری اتحاد سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ فرد کو معاشرۃ کی صلاح و فلاح میں براہ راست ایک دلچسپی ہے اس لئے براہ راست معاشری فضائل بھی ہیں جن میں مرحمت و عدالت ایک ساتھ پائی جاتی ہیں یعنی اگر ہم محرک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو مرحمت مترشح ہوتی ہے اور اگر محرکات کے باضابطہ عمل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو عدالت مترشح ہوتی ہے اور فضیلت کی یہ چاروں قسمیں جن کے نشو و نما سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے، کہ ان میں باہم کسی طرح سے کوئی تخالف نہیں ہے بلکہ ایک سے دوسری مترشح ہوتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل قانون انھیں پر مشتمل ہے، اگرچہ اس ذیل میں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جزئی اطلاقات میں لامتناہی تنوع ہے۔

۴۱۔ پس مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اخلاق معاشری عافیت کی شرائط کے بیان کرلنے کا نام ہے۔ اور اگر اس کو احتیاط و دوراندیشی سے علحدہ کرکے دیکھا جائے، تو اس کا تعلق ان شرائط سے ہے جن سے معاشری اتحاد پر ایک براہ راست عمل متصور ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اخلاق معاشرۃ کی تحفظی جبلتوں اور غالباً ان جبلتوں کا مجموعہ ہے جن سے معاشرۃ کی فلاح کی خواہش ظاہر ہوتی ہے۔ اس حد تک

میرے خیال میں علمائے اخلاق متفق ہیں، اگرچہ وہ اس کو کتنے ہی مختلف طور پر بیان کریں، یا اس کی توجیہہ کریں۔ یعنی کسی اخلاقیاتی کو خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو، اس امر سے انکار نہ ہوگا کہ معاشرۃ کی صحت اس کی قوت بقا اس کا اپنے افراد کی مسرت کے ساتھ اتحاد لازمی طور پر اس کی اس حالت پر مبنی ہوتی ہے جو اس اخلاقیت اور دور اندیشی کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ جس حد تک اوسط معیار کو پست کر دو گے اسی حد تک معاشرہ کی ترقی کے رک جانے تنزل کی راہ پر پڑ جانے، اور فنا ہو جانے کا خطرہ ہو گا۔ جس حد تک اس کو بلند کر دو گے اسی حد تک معاشرۃ میں خود کے باقی رکھنے کی صلاحیت زیادہ ہو جائے گی، اور اس کے ترقی کرنے اور نئی اور بہتر زندگی کے پیدا کرنے کا امکان زیادہ ہو گا۔ مگر جوں جوں ہم آگے بڑھتے ہیں مشکلات اور مباحث پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ جس دشواری کا مجھے خاص طور پر بیان کرنا ہے، اس کا تعلق اس صورت سے ہے، جس میں فضیلت (جس کی نوعیت اسوقت نہایت صراحت وسادگی کے ساتھ بیان کی جا سکتی ہے جب ہم معاشری عضویہ کے متعلق گفتگو کرتے ہیں) خود کو اس وقت ظاہر کرتی ہے جب ہم اپنا نقطۂ نظر بدلتے ہیں۔ فضیلت معاشری عافیت کے لئے شرط ہے۔ مگر مجھے صاحب فضیلت ہونے کی کیا ضرورت ہے، یا وہ محرکات کونسے ہیں جن سے فرد کے فضیلت کے مطابق عمل کرنے کا تیقن ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے؟۔ اس کا اور ان مسائل کا جواب دینے کے لئے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، یا جن کا اس سے قریبی تعلق ہے اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ نظریہ ذمہ داری کیا ہے۔ اسی لئے آئندہ تین ابواب کا یہی موضوع بحث ہوگا۔ وہ صفت کونسی ہے جس کی بنا پر فرد معاشری دباؤ کو محسوس کرتا ہے۔ یہ دباؤ کونسی صورت اختیار کرتا ہے، اس سیرت کی نوعیت کیا ہے، جس کا فرد پر نقش قائم کرنا ضروری ہے۔ یہ اخوانیت تحسین وضمیر کے مسائل ہیں جن میں سے ہر ایک کے متعلق مجھے کچھ نہ کچھ کہنا ہو گا۔

——— (۹) ———

باب ۶

اخوانیت

انائی جبلتیں ۱۔ گذشتہ باب نے ہم کو اس مسئلہ تک پہنچا دیا تھا جو ہر قسم کی اخلاقیاتی گفتگو کی تہہ میں مضمر ہوتا ہے۔ جب تک ہم اپنی توجہ معاشری عضویہ کی جانب مبذول رکھتے ہیں، اخلاق کی تعریف بالکل سادہ معلوم ہوتی ہے۔ قانون اخلاق معاشرۃ کی حیات کی بعض اہم شرائط اور خصوصاً ان شرائط کا بیان ہوتا ہے، جو دراصل معاشرۃ پر عائد ہوتی ہیں، اور فرد پر ان کا اطلاق صرف ثانوی طور پر ہوتا ہے۔ پس فرد کے لئے جس حد تک کہ وہ بااخلاق ہے، یہ ضروری ہے کہ اپنی عافیت سے پہلے معاشری عافیت کو مقصود بنائے۔ ہر اخلاقی نظام کے اندر جو دوسروں کی صلاح و فلاح کے لئے ہوتا ہے، اسی کو نیک سمجھا جاتا ہے۔ مگر اس قسم کے عمل کا تعقل کیونکر ہو سکتا ہے۔ کیا فی الحقیقت کوئی شخص اپنے نفس کی قربانی کر سکتا کیا اپنے نفس کی قربانی کا امکان اس دعوے کے منافی نہیں ہے، کہ ہر قسم کے کردار کا تعین فاعل کے احساس لذت والم سے ہوتا ہے۔ وہ انائی نظریہ جو اس نتیجہ کو تسلیم کرتا ہے، مصنفین اخلاقیات کے لئے ایک معروف ہوا ہے۔ حریف

کے عمل کو انانیت سے منسوب کرنے کے معنی یہ ہیں کہ تم اُس کو بُرا کہہ رہے ہو، اور تمھیں ایسی تقریر کا نہایت آسانی کے ساتھ موقع مل سکتا ہے، جس میں فتح کا پلہ تمھاری جانب مائل ہوگا۔ عام خود غرضی کے خیال غالب کلّی یا ہاجی مدعی ہوتے ہیں۔ بہت ہی شاذ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی فلسفی اس کو الفاظ کا جامہ پہناتا ہے اگر پہناتا ہے تو نہایت ہی احتیاط کے ساتھ اس امر کی بھی تشریح کر دیتا ہے کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں وہ میری مراد نہیں ایک متروکہ نظریہ کے خلاف جس کی اس کثرت سے تردید ہو چکی ہے، جس کو بعض اوقات بالکل مردہ بھی قرار دیا جا چکا ہے، شور و شغب میں شریک ہوتے وقت مجھے شرم بھی آتی ہے۔ مگر متواتر حملوں کے بعد بھی دیکھا جاتا ہے کہ یہ زندہ ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں فی الحقیقت صحت کا کچھ نہ کچھ قرینہ پایا جاتا ہے۔ اگر یہ غلط ہو تو ہمکو اس قسم کے نظریات پیش کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے، جبکی یہ غلط بیانی ہے، اور چونکہ خود انانی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخوانیت اگرچہ محض ایک پردہ ہے مگر نیک لوگ ہمیشہ اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اس لئے خود اسی کے مسلمہ کی بنا پر ہم اس کی حقیقت اصلی دریافت کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے، کہ اس ذیل میں ہم کو کچھ پیچھے ہٹنا پڑے گا اور جو راستہ ایک دفعہ طے ہو چکا ہے اس کو سر نو قطع کرنا ہوگا۔

۲۔ یہ معمہ پیدا کہاں ہوتا ہے؟ عقل سلیم کو کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اس شخص کو اخوانی کہا جائے گا جو اپنے ہمسائے سے ایسی ہی محبت کرتا ہو، جیسی کہ خود اپنے سے کرتا ہے جو اس روپیہ کو جسے وہ اپنی عشرت میں صرف کر سکتا تھا غربا پر تقسیم کرتا ہے جو وحشی لوگوں میں تبلیغ و اصلاح کے لئے اپنے گھر بار کو چھوڑتا ہے، جو قیدیوں کو آرام پہنچانے یا پلیگ زدہ شہر کے باشندوں کی مدد کرنے کے لئے اپنی صحت برباد کرتا ہے سر فلپ سڈنی نے جس نے مرتے وقت اپنی تشنگی بجھانے کے بجائے کوزہ آب

زخمی سپاہی کو دے دیا تھا تو وہ اخوانی تھا اس قسم کے اعمال وافعال کے تذکرے سن کر ہمارے اعصاب میں اہتزاز پیدا ہوتا ہے اور تاریخ کی حماقتوں اور خودغرضیوں کے ہوں کہ بیابانوں میں ایک طرح کی شرافت کی بو پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر انانی کے پاس تو ایک آسان توجیہہ موجود ہے۔ سڈنی کے عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی نخوت اس کی تشنگی سے بڑھی ہوئی تھی اور نخوت نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا محرک ہے۔ مخیر آدمی کے لئے اطمینان نفس کی ایک دمک معاوضہ ہو جاتی ہے مبلغ کو آخرت کے ثواب کی امید ہوتی ہے۔ پلیگ زدہ شہر میں طبیب کو تعریف حاصل کرنے، اور عام نفرت سے بچنے کی فکر ہوتی ہے۔ کتنی ہی ہوشیاری کے ساتھ اصل محرک کے چھپانے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر محرک کے جگہ کوئی نہ کوئی ذاتی تشفی لے لیتی ہے۔ ہم کو ہر جگہ یہ یقین ملتا ہے، خواہ ظاہر ہو یا مستتر، کہ جس عمل کو اختیار کیا جارہا ہے اس سے فاعل کو زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی کوئی شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ لوگ اس طرح بھی عمل کرتے ہیں جس سے خود ان کی مسرت، تباہ ہو جاتی ہے، اگر نخوت، کی بنا پر انسان اپنے بہترین مواقع کی قربانی کرسکتا ہے، تو ذرا دیر کی شہوانی لذت کے لئے بھی کرسکتا ہے۔ ایک شخص شراب خانہ جاتا ہے، دوسرا امید موہوم پر جاتا ہے، دونوں زندگی کو ذرا دیر کے التذاذ کے لئے ضائع کرتے ہیں، اب یہ عمل خواہ دوسروں کے لئے مفید ہو یا مضر۔ انانی دونوں صورتوں کی یکساں سہولت سے توجیہہ کرسکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے عمل کے تمام عواقب و نتائج پر غور کرلے تو وہ غیر مآل اندیشی سے دست کش ہو جائے یعنی وہ آئندہ مسرت کے مواقع کو خیرباد کہدے گا۔ خواہ تو اس کی مسرت دوسروں کی مسرت سے وابستہ ہو یا ان کے بالکل منافی۔ ایک شخص کو بالکل بے غرض تصور کیا جاسکتا ہے۔ مگر جس حد تک وہ فی الحقیقت بے غرض ہے تو جو تکالیف ناحق اس نے اپنے سر لے رکھی ہیں، یہ اس کی

حماقت ہے۔ اگر وہ دانشمند ہے یا پوری طرح سے روشن خیال ہے تو وہ دوسروں کے ساتھ صرف اس حد تک نیکی کرے گا، جس حد تک اس کو ان سے کچھ نہ کچھ فائدہ اٹھانے کی توقع ہو۔ لہذا اس دعوے کی کہ اخوانیت ناممکن ہے یہ معنی نہیں کہ یہ فی الحقیقت ناممکن ہے بلکہ اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ یہ عمداً وارادۃً ناممکن ہے۔ اس کی دلیل کرتا یہ ہے کہ کوئی شخص جان بوجھ کر اور ارادۃً خود کو قربان نہیں کیا

۳۔ ان دلائل کے تابہ امکان واضح کرنے کے لئے مجھے ابتداً بعض ایسی باتوں کا اعادہ کرنا پڑتا ہے، جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ ہر قسم کے کردار کے نتائج لاتناہی ہوتے ہیں۔ یعنی ہر فعل کو ایک سلسلہ واقعات کا نقطۂ آغاز خیال کیا جا سکتا ہے، جو ایک غیر محدود مدت تک جاری رہتا ہے اگر یہ فعل مختلف ہوتا تو یہ سب نتیجے سب مختلف ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ فاعل ان نتائج میں صرف چند کا خیال کر سکتا تھا۔ بس جن نتائج وعواقب کو وہ اپنے فعل پر مبنی خیال کر سکتا ہے، ان کا پیدا کرنا اس کی نیت ہوتی ہے اور نیت سے ہم محرک کا استنباط کر سکتے ہیں۔ اب ایسا بھی ہوتا ہے کہ بغیر کسی کریمانہ نیت کے کردار دوسروں کے لئے مفید ہو جاتا ہے اور یہی نہیں کہ ایسا اتفاقاً ہو جاتا ہو، بلکہ اس فعل کی نوعیت ہی ایسی ہوتی ہے کہ دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہے۔ مثلاً حیوانات کی جنسی اور والدینی جبلتوں کے متعلق یہ بات صادق آتی ہے کہ جس جبلت کی بنا پر ہرن ہرنی کی تلاش کر کے اپنی نسلی افزائش کرتا ہے وہ ڈار کے لئے تو نہایت ہی مفید ہوتی ہے مگر اس سے یہ بات قطعاً ظاہر نہیں ہوتی، کہ ہرن کو ہرنیوں یا ان کے بچوں سے محبت ہوتی ہے۔ مرغی اپنے بچوں کے لئے خود کو وقف کرتی ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا (شاید یہ نتیجہ ہمیں صرف اپنے انسانی رجحانات ہی کی بنا پر حاصل ہوتا ہو) کہ وہ اپنے بچوں کو اون کے نرم وگرم پہلوؤں سے کچھ زیادہ سمجھتی ہے، جو گھونسلے کے ایک آرام دہ سامان کی حیثیت

رکھتے ہیں۔ وہ انکی حفاظت میں اپنی جان کو جان نہیں سمجھتی لیکن اگر ایک خاص قسم کی خوراک کی اس کو تحریص ہوتی ہے تو بھی وہ اس قدر خطرے کو برداشت کرلیتی ہے۔ ممکن ہے کہ ظاہری محبت (امید ہے کہ ایسا نہیں ہے) محض جسمانی اشتہا ہی ہو؛

۴۔ لہٰذا اخوانی نیتوں سے اخوانی نتائج کا استنباط کرنا کچھ قرین احتیاط نہیں ہے۔ انسانوں میں ایسا معلوم ہوتا ہے جنسی خواہش جس حد تک ایسے کردار کا محرک ہوتی ہے، جو اس کے معمولوں کے لئے اکثر مہلک ہوتا ہے، اس حد تک یہ خالص خود غرضانہ تسویق ہے۔ دوسری طرف یہ کل معاشری فضائل کی تہہ میں نظر آتی ہے۔ اس خواہش کے دوسروں پر اہم نتائج مرتب ہوئے بغیر تشفی نہیں ہوسکتی۔ لیکن ادنیٰ اشکال میں اس کے اندر ان نتائج کو قطعاً تسلیم نہیں کیا جاتا۔ خالص شہوانی خواہش اس معقول شخص میں بھی ہوتی ہے، جو اس کے دوسروں پر نتائج و عواقب کو تسلیم کرسکتا ہے۔ اگر وہ اس کے باوجود اسے ان نتائج کا لحاظ کئے بغیر پورا کرے تو بدترین خود غرضی اس کا محرک ہوگی۔ اس کے برعکس اگر جذبہ جنسی اس قدر باضابطہ ہو، کہ اس کی تشفی سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے تو یہ نہایت بے غرضانہ محبت کا مرکز بن سکتی ہے۔ قبل اس کے کہ فاعل غور و فکر کے بعد اپنے عمل کے عواقب سے آگاہ ہو اس کو خود غرض یا غیر خود غرض کہنا نامناسب نہیں۔ وہ اپنے ہم جنسوں کے مطالبات کو ٹھکراتا نہیں۔ بلکہ وہ ان کے مطالبات کے موجود ہونے ہی سے بے خبر ہوتا ہے۔ خود غرضی یا بے غرضی اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب انسان اپنے علاوہ دوسروں کی مسرت پر غور کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ اسی قسم کا تغیر اور علائق کے اندر بھی ظاہر تا ہے۔ غلاموں کا مالک ممکن ہے ان کو محض عمدہ قسم کے آلات سمجھتا ہو۔ ممکن ہے وہ اس خیال کی بنا پر ان کیلئے اسی طرح اپنی جان کو خطرے میں ڈال دے، جس طرح وہ اپنے بیجان مال کے بچانے کے لئے ڈال دیتا ہے۔ جس حد تک ان کی تندرستی و سلامتی سے

اس کی اغراض پوری ہوتی ہیں، ممکن ہے اس تعلق کا اثر مفید ہو۔ اگرچہ اس کے اندر کوئی کریمانہ نیت نہیں ہے۔ مگر جس حد تک وہ ان کو تکلیف دیکر اپنے آرام و آسائش کو زیادہ کر سکتا ہے، اس حد تک ممکن ہے وہ ان کو تکلیف دینے پر بھی اسی طرح سے آمادہ ہو جس طرح سے راحت پہنچانے پر۔ مثلاً اگر غلاموں اور خنزیروں کی قیمت میں رد و بدل ہو تو بہت ممکن ہے کہ بجائے، اس کے کہ وہ غلاموں کو لحم خنزیر کھانے کو دے، خنزیروں کی ان کے گوشت سے پرورش کرے۔ اس حالت میں تعلق خالصۃً خارجی رہتا ہے۔ غلاموں کو محض اشیا یا سامان سمجھا گیا ہے، انسان نہیں سمجھا گیا۔ لیکن یہاں خارجی حالات ایک خاص جماعت میں اشتراک غرض پیدا کر دیتے ہیں، وہاں حقیقی اخوانیت کے پیدا ہونے کی گنجائش ہوتی ہے ممکن ہے ایک ماں بچہ کو دودھ پلانے اور کھلانے کی خوشگوار حس کی بنا پر ایسے افعال پر آمادہ ہو جائے جو فی الحقیقت مفید ہوں، جن میں باعتبار نتائج اپنے نفس کی قربانی کرنی پڑتی ہو۔ جونہی اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ میں اپنے بچہ کی مسرت کا باعث ہو رہی ہوں، ممکن ہے کہ یہ مسرت خود اس کے کردار کے لئے محرک بنجائے۔ ایک ڈھانچہ تو پہلے سے موجود ہوتا ہے، جس میں محبتوں کے پھیلنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ خالص حسی لذت اب اس لذت کے ساتھ جو اس مسرت کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے اس قدر ملجاتی ہے کہ ممکن ہے ان کے مابین امتیاز کرنا ناممکن ہو جائے۔ اوسطاً یہ اسی جہت میں عمل کرتی ہیں اور جب تک کہ یہ عمل کی مختلف راہیں تجویز نہ کریں، اس وقت تک ان کے مابین کوئی تصادم نہیں ہوتا یہی تغیر (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں) بالعموم معاشری علائق کے متعلق ہوتا ہے۔ زن و شوہر کا تعلق جس سے دراصل یہ ظاہر ہوتا تھا کہ ایک دوسرے کے جذبات جنسی کی ماتحتی قبول کرے، نہایت کامل ہمدردی اور قوی ترین باہمی محبت کی بنیاد بنجاتا ہے۔ ایسی معاشرۃ جس میں غلامی کا رواج ہو ممکن ہے ترقی کر کے اس درجہ تک پہنچ جائے، کہ اس میں آقا و چاکر کے مابین

دوستانہ تعلقات ہوں، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی خوشی کا خواہشمند ہو یا کم از کم اس کا لحاظ کرے اور یہ عقلی نشوونما کی اس منزل پر ہو سکتا ہے جس میں ہم اپنے علاوہ اور لوگوں کی مسرت کو بھی تسلیم کرنے لگتے ہیں۔ جب تک یہ ممکن نہ ہو اس وقت جانبین میں سے ہر ایک، زیادہ سے زیادہ دوسرے کی لذت وخوشی کا آلہ ہو سکتا ہے اور اس کا صرف ایسے احساسات سے لحاظ کیا جا سکتا ہے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ان احساسات سے بہت مختلف نہیں ہیں جو بیجان شئے سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس وقت ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم دوسروں کیلئے لذت یا الم کا موجب ہو رہے ہیں تو اسوقت انکی لذت یا انکا الم ہمارے لئے محرک بن سکتا ہے جبتک یہ احساس نہیں ہوتا اس وقت تک فاعل کو صحیح معنی خود غرض یا بے غرض نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں احساس کی قابلیت ہی نہیں۔ پہلے سے کریمانہ کردار تو ہو سکتا ہے، مگر پہلے سے کوئی کریمانہ یا لئیمانہ نیت نہیں ہو سکتی ؛

۵۔ اس تغیر کی توجیہ میں بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ائتلاف کا نتیجہ ہے۔ اس نظریہ کی عام صحت یا غلطی ایسے اصول پر مبنی ہے جو ہماری موجودہ تحقیق سے ماوراء ہیں۔ مگر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس توجیہ کے مکمل ہونے پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کسی خاص شئے کا بعض لذات سے سادہ ائتلاف (خواہ وہ بے جان ہو یا جاندار) اس میں شک نہیں، کہ اس کو ایک قیمتی آلہ کے برابر سمجھنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مگر ہماری سمجھ میں اس کی وجہ نہیں آتی کہ یہ اس آلہ کو معروض ہمدردی میں کیونکر متغیر کر سکتا ہے بچہ اپنی ماں کو لذیذ دودھ کا چشمہ سمجھ سکتا ہے، اور ماں بچہ کو ایسی شئے سمجھ سکتی ہے، جس سے پسندیدہ وخوشگوار راحت ملتی ہے۔ مگر اس حد تک ائتلاف کے اندر کوئی ایسی شئے نہیں ہے، جس کی بنا پر بچہ ماں اور بوتل میں اور ماں بچہ اور کسی میکانیکی آلہ کے مابین امتیاز کر سکے۔ اگر ہو سکتا ہے تو صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ایک سے غرض دوسرے کی نسبت بوجہ احسن پوری

ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ خوشگوار ائتلاف نسبتاً بلند عطوفت کے لئے راستہ بنا دیتا ہے۔ باہمی سہولت کا خیال ایک دوسرے کے لئے باعث لذت ہونے میں تشفی کے لئے ایک لازمی شرط فراہم کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ شرط کافی نہیں۔ کیونکہ اس سے اس امتیاز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی جو اس عطوفت میں جو ماں سے پیدا ہوتی ہے، اور اس میں جو ایک آرام دہ کپڑے سے ہوتی ہے پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دسترخوان کے پس ماندہ سالن کو پھینک کر جو میرے لئے پریشان کن تھا، میں ایک غریب خاندان کے بسر اوقات میں سہولت بہم پہنچا رہا ہوں، یا کوّوں کے لئے خوراک مہیا کرتا ہوں۔ جب تک کہ میں دونوں کو محض ایسا ذریعہ سمجھونگا، جس سے میز کی صفائی ہو جائے اس وقت تک میں محض ان میں سے ایک کو اس اعتبار سے ترجیح دونگا کہ اس سے میری غرض خوبی کے ساتھ پوری ہوتی ہے۔ اگر میں کوّوں کے مقابلہ میں غریب خاندان کو ترجیح دوں حالانکہ میری غرض کوّوں سے بھی اسی حد تک پوری ہوتی ہو تو میں اس حد تک اخوانی ہونگا۔ اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ مجھ میں دوسروں کے ساتھ ہمدردی کرنے کی قابلیت ہے۔ اور کم از کم میں اس مسرت کو تسلیم کرتا ہوں، جو دوسروں پر کسی احسان سے ہوتی ہے۔ جب دونوں صورتیں بلحاظ سہولت مساوی ہیں تو محض ائتلاف سے ان کے مابین امتیاز نہیں قائم ہو سکتا۔

۶۔ پس میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اخوانیت کے معنی جو کچھ بھی ہوں اور اس کی تحلیل جو کچھ بھی ہو، اس کا آغاز اس نقطہ سے ہوتا ہے جہاں سے کہ مجھ میں کریمانہ نیتوں کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر جہاں سے دوسروں کے لئے راحت بخش ہونا، ایک محرک بنجاتا ہے۔ دوسروں کے لئے راحت بخش ہونے کی خواہش کی ہمیشہ مزید تحلیل ہو سکتی ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس میں خود اپنی مسرت کی بھی خواہش شامل ہوتی ہے۔ اس بات سے کسی شخص کو انکار نہیں ہے کہ باعث مسرت ہونا بھی ممکن ہے

میرے محرک کا جزو ہو، اور ممکن ہے کہ کسی خاص لمحہ میں یہی ایک جزو ہو جس کا مجھے بین طور پر شعور ہو۔ میں ایک کھیت کو اس لئے جوتتا ہوں کہ کھیتی کاٹ سکوں مگر اس کے جوتنے کے وقت ممکن ہے کہ میں محض ہل ہی کا خیال کر رہا ہوں۔ وسیلہ ایک عارضی یا مشروط غایت بنجاتی ہے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ میں تم پر اس لئے عنایت کروں کہ آئندہ تم میرے اوپر عنایت کرو، اور مہربانی کے کسی خاص لمحہ میں مجھے اپنی اصلی غایت کا واضح طور پر شعور ہو۔ مگر انائی کے نزدیک اس قسم کی غایت ہمیشہ موجود ہوتی ہے ہر خواہش (جو کہ خیال میں آسکتی ہے) کی غایت خود میرے شعور کی کوئی پسندیدہ و خوشگوار حالت ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ میں ان نتائج کے سلسلہ کے ختم تک نظر نہ ڈالوں، جن کا میں نے ارادہ کیا تھا۔ لیکن اگر میں ایسا کروں تو مجھے اس میں خود اپنا تخیل نظر آئیگا۔ اس کو بھی ایک بدیہی حقیقت خیال کیا جاتا ہے، کہ حقیقی اخوانیت کا فرض کرنا یعنی ایسی خواہش کا جس کی انتہائی غایت کسی دوسرے شخص کی مسرت ہو ایک تناقض کا فرض کرنا ہے؛

۷۔ اس دعوے کی جس طرح سے ترجمانی کیجاتی ہے، اس اعتبار سے اس سے ایک بدیہی حقیقت یا ایک سخت غلطی کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر محرک کو جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، ذہنی یا خارجی زبان میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ میں یا تو اپنی خواہش کے پورے ہونے کی خارجی شرائط بیان کرسکتا ہوں، یا اس خواہش کو بیان کرسکتا ہوں جس کی تشفی ہوتی ہے۔ یہ کہنا کہ میں بھوکا ہوں بالکل اس کے مساوی ہے، کہ مجھے کھانے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صورتوں میں سے کونسی صورت سے کام لیا جاتا ہے۔ اس کا انحصار خاص صورت حال پر ہے اگرچہ عقل کے لئے یہ بالکل ایک ہی بات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ خارجی شرائط داخلی شرائط کے قطعاً وکلیتہً کبھی مطابق نہیں ہوتیں۔ ایک معطیہ خواہش کی مختلف طور پر تشفی ہوسکتی ہے، اور نیز ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک صورت حال سے مختلف خواہشوں کی تشفی ہوتی ہے۔ اس جملہ کے کہ مجھے آگ کی ضرورت ہے، اس جملہ سے کہ مجھے گرم ہونے کی

ضرورت ہے کچھ کم اور کچھ زیادہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مجھے آگ کی ضرورت کھانا پکانے کے لئے ہو۔ اور میں اپنے آپ کو گرم کوٹ پہن کر بھی گرم کر سکتا ہوں۔ لہذا یہ کہنا کہ مجھے آگ کی اس لئے ضرورت ہے کہ میں تاپنا چاہتا ہوں محض تکرار ہی نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ جملہ چند ممکن علائق میں سے، جن میں کہ آگ کی ضرورت ہوتی ہے، ایک خاص علاقہ کو مخصوص کر لیتا ہے۔ اگرچہ یہ کہنا غیر ضروری ہوگا، کہ مجھے حرارت کی شرائط کی اس لئے ضرورت ہے کہ میں گرم ہونا چاہتا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ میں اس اس آخر الذکر دعوے کو بھی معقول معنی پہنا سکتا ہوں، بشرطیکہ سوال یہ ہو کہ آیا خواہش کا فوری سبب خارجی حالات میں تغیر ہے یا داخلی حالات میں مثلاً مجھے اس لئے کھانا کھانے کی خواہش ہو سکتی ہے، کہ میں بھوکا ہوتا ہوں، یا اس لئے بھوکا ہو سکتا ہوں، کہ کھانا میری اشتہا کو تحریک دیتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی صورت میں خواہش ایک مستقل سبب ہے، کیونکہ یہ عضوی تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، جو خارجی حالات سے علیحدہ واقع ہوتے ہیں۔ مگر دوسری صورت میں، خود خواہش ان تغیرات سے پیدا ہوتی ہے۔ میں یہ سوال کر سکتا ہوں کہ ایسا کیونکر ہوا ہے کہ مجھ میں بعض احساسات ہیں اور اس صورت میں بلاشبہ سلسلہ واقعات کا جہاں تک چاہوں پتہ لگا سکتا ہوں اور کسی ایک کو علت قرار دے سکتا ہوں جس کے تغیر سے بعد کے تمام واقعات میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ لیکن عمل کے وقت، خواہش ہی کردار کا سبب ہوتی ہے، اب اس کا جو کچھ بھی سبب ہو۔

۸۔ اب یہ دعویٰ کہ کردار کی ذہنی شرط بھی ہوتی ہے، اور خارجی شرط بھی ہوتی ہے، ہمیں تشفی کی خارجی شرائط کے متعلق کچھ نہیں بتاتا۔ ہمیں ایک صورت بیان کو دوسری میں تبدیل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ کہنا محض بے سود ہے، کہ مجھے ایک شئے کی ضرورت ہے کیونکہ ایک شئے کی ضرورت ہے، یا بیان میں اس طرح سے تغیر پیدا کرنے سے کہ ایک صورت میں تو ضرورت پر زور دیا جائے اور دوسری صورت میں شئے پر

یا لفظ "مجھے" پر زور دیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ میرا کردار جیسا کچھ بھی ہو خواہش اس کا باعث ہوتی ہے۔ مگر خارجی شرط یا علت کوئی ایسی شے ہوگی جو میری خواہش کو متاثر کرسکتی ہے۔ اس لئے اس مفروضہ پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا، کہ ان خارجی شرائط میں دوسروں کی مسرت بھی داخل ہوتی ہے۔ اب اس امر سے انکار کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ ہم کو دوسروں کو خوش ہوتے دیکھنے سے بھی خوشی حاصل ہوسکتی ہے جس طرح سے اس کے متعلق شک نہیں ہوسکتا کہ کوئلوں کے جلنے سے بھی ہم کو خوشی و راحت حاصل ہوسکتی ہے۔ اب تک ہم نے جس شرط کو فرض کیا ہے، وہ یہ ہے کہ میں صرف اس شئے کی خواہش کرسکتا ہوں، جس کو کچھ نہ کچھ مجھ سے علاقہ ہوتا ہے، کیونکہ بلاشبہ یہ اس اظہار کے اندر مضمر ہوتی ہے، کہ میں اس کی خواہش کرتا ہوں۔ مثلاً حرارت کی خواہش فضائی حالات میں ایسے تغیر پیدا کرنے کی خواہش کا باعث نہیں ہوسکتی، جو میرے جسمانی نظام پر اثر نہ کرے۔ میری خواہش کسی طرح سے سرئیس کی حرارت کے متغیر ہونے یا ویران جزیرے میں آگ کے پیدا ہونے سے پوری نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ یہ تو ایسی حرارت کی خواہش ہوگی جس سے گرمی پیدا نہ ہوگی۔ مختصر یہ کہ مجھے خارجی حالات کو اس طرح پر بیان نہ کرنا چاہئے۔ جس سے یہ فرض ہوسکے کہ اگر یہ ذہنی شرط سے بالکل علیحدہ ہوں تو بھی میں ان کی خواہش کرسکتا ہوں۔ یہ کہنا کہ میں کسی شئے کی خواہش کرتا ہوں، اس کے مساوی ہے کہ یہ شئے مجھ پر اثر رکھتی ہے، کیونکہ یہ میری مسرت پر اثر رکھتی ہے۔ اور یہ شرط قابل غور ہے کیونکہ جن اسباب کا پہلے ذکر ہوچکا ہے، ان کی بنا پر خارجی بیان ضرورت سے زیادہ وسیع ہوتا ہے، اور اس کے اندر ان شرائط کے علاوہ جن سے میری خواہش کی تشفی ہوتی ہے اور شرطیں بھی داخل ہوجاتی ہیں؛

۹۔ لہٰذا ہم اسی مسئلہ تک پہنچ گئے ہیں جس پر غور کرنا ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ کردار کا تعین احساس سے ہوتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر اس کا تعین مسرت وغیر مسرت سے ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ میری مسرت ہر لمحہ اس تعلق پر مبنی ہے جو

مجھے خارجی عالم کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ خارجی عالم کچھ تو ایسی اشیا کا بنا ہوا ہے جن کے متعلق میں یہ فرض کرتا ہوں کہ وہ میرے ہی جیسا شعور رکھتی ہیں، اور کچھ ایسی اشیا پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں میں اپنے جیسا شعور تسلیم نہیں کرتا۔ ممکن ہے کہ میں اس خارجی شعور کا لحاظ رکھوں، یا نہ رکھوں ممکن ہے کہ میں سیپ مچھلی کو اسی نظر سے دیکھوں جس نظر سے کہ شفتالو کو دیکھتا ہوں یعنی دونوں کو لذیذ لقمہ خیال کروں۔ یا میں یہ بھی فرض کر لوں کہ اس کے اندر لذت والم کی بھی قابلیت ہے۔ میں اپنے ابنائے جنس کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق دیکھ سکتا ہوں یعنی میں ان کو ایک مشین کے اجزا بھی خیال کر سکتا ہوں، اور با احساس عضو بھی سمجھ سکتا ہوں۔ پہلی صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ میری مسرت کی شرائط بعینہ وہی ہوں، جو تمہاری مسرت کی ہیں۔ میں اپنے لئے اس وقت تک کھانا حاصل نہ کر سکوں، جب تک اسی عمل سے تمہارے لئے بھی حاصل نہ کروں۔ اگر ایسی صورت ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں غرض کے اندر خارجی عینیت ہے، اور میرا کردار تمہارے لئے مفید ہوگا۔ بلا اس کے اس میں تمہاری مسرت کی خواہش ہو۔ لیکن اگر تمہاری مسرت کے علم میں میری مسرت کے بڑھنے کا ایک اصلی و غیر مشتق رجحان ہو تو صورت حال دوسری ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں میں ان حالتوں میں امتیاز کرونگا۔ جو پہلے بالکل ایک معلوم ہوتی تھیں۔ میں زندہ اجسام کے زینے پر چڑھنے اور بیجان لکڑی کے زینے پر سے چڑھنے کو مساوی نہ خیال کرونگا۔ یہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اس مفروضہ پر کوئی نفسیاتی اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ ایک قسم کا احساس اسی قدر حقیقی ہو سکتا ہے جس قدر کہ دوسری قسم کا ہوتا ہے۔ اور مقصود خواہش میں دوسروں کے احساسات تغیرات بھی داخل ہوتے ہیں اور ان خارجی اشیا کے تغیرات بھی جنہیں احساس نہیں ہوتا۔ مگر فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کے احساس میں ایسے معنی میں مزید تحلیل کی گنجائش ہے۔ جو دوسری قسم میں ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ میرے خیال میں اس معنی میں نہیں جس معنی میں انانی فرض کرتے ہیں۔ مثلاً اگر بھوک کا احساس

موجود ہو تو بھی میں ذہنی تخلیل ہی آگے نہیں بڑھ سکتا، اگرچہ میں ان عضویاتی اعمال کو متعین کرسکتا ہوں جو اس کے لئے لازم ہیں۔ یہ ایک انتہائی واقعہ کی صورت میں موجود ہوتا ہے، اور اس لئے اسی سے میرے ادراک کی توجیہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر میں تمھاری بھوک کے ساتھ ہمدردی کرتا ہوں۔ تو اس سے ایک اور عمل مترشح ہوتا ہے، جس کی کسی قدر تشریح ممکن ہے۔ مجھے تمھاری تکلیف دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے۔ اور انائی سے یہ بات دریافت کی جاسکتی ہے کہ آیا اس واقعہ کو زیادہ قابل فہم اور واضح کیا جاسکتا ہے یا اس کے وقوع کی شرائط کی زیادہ صحت کے ساتھ توجیہ ہوسکتی ہے۔ اس جہت میں جو کچھ ہم سے ہوسکتا ہے کرنے کے بعد ممکن ہے ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع ہوسکیں۔

ہمدردی

۱۔ اول تو اس امر کے تسلیم کرنے کے ساتھ کہ میرے شعوری مرکزوں کے علاوہ اور بھی شعوری مرکز ہیں ایک خارجی عالم کا تسلیم کرنا نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے۔ ایک شے کو اس وقت خارجی سمجھا جاتا ہے (کم از کم ایک معنی میں) جب میں سمجھتا ہوں کہ اس کا مجھے اور تمھیں دونوں کو ادراک ہوسکتا ہے۔ اور اس کو اس وقت ذہنی سمجھا جاتا ہے، جب میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا صرف مجھ ہی کو ادراک ہوسکتا ہے۔ مجھے اس امر سے نہ تو انکار ہے اور نہ اقرار کہ اس کے یہی معنی ہیں۔ مگر کم از کم کسی شئے کے خارجی وجود کا دعوے کرتے وقت میں اس بات کا دعوی ضرور کرتا ہوں، کہ یہ میرے لئے اور اور لوگوں کے لئے بھی موجود ہے۔ اس دعوے کا تعلق اس عمل سے ہے، جس سے میری دنیا مرکب ہوتی ہے دنیا کو ایسا سمجھنے کی قوت سے اس کو گویا کہ مجسم نمائی جسامت حاصل ہوجاتی ہے۔ ہر شخص گردوپیش کے حقائق کا صرف ایک پہلو دیکھتا ہے۔ اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کے دوسرے پہلو اور لوگ دیکھتے ہیں۔ ہر لمحہ کے واقعی حس تصوری اور ادراکات کے کامل نظام سے مکمل ہوتے ہیں، اور ذہن میں مربوط رہتے ہیں جو شعور میں فی الواقع کم وبیش وضاحت کے ساتھ موجود ہوتا ہے جس کمرے میں بیٹھا ہوا ہوں وہ مکان کا ایک جزو ہے اور مکان شہر

کا ایک جز دیے۔ علیٰ ہذا اور اس قسم کے بیان ایسے ادراکات میں باہم مقابلہ کا موجب ہوتے ہیں، جو فی الحال شعور میں موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ دوسروں کے سامنے موجود ہوتے ہیں اور جو اگر میں اپنی موجودہ وضع و مقام کو بدل دوں تو میرے سامنے بھی موجود ہوں۔

۱۱۔ کسی شئے کے حقیقی خیال کرنے کے معنی اس قسم کے تصوری ادراکات کے احیاء کے ہیں۔ یہ حسوں کے ایسے مجموعہ کے اعادے کے مساوی ہے جو کسی نہ کسی طرح (کس طرح کا مسئلہ مابعد الطبیعیات سے متعلق ہے) ایسی حسوں کی نمائندہ سمجھی جاتی ہیں جو اس وقت فی الواقع ذہن کے سامنے نہیں ہیں۔ اگر مجھے زمان و مکان کے سادہ علائق سے بحث ہوتی ہے تو کوئی متعین جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ میں اپنے کمرے کے باہر کی تصویر کو یہ تصور کرکے مکمل کرلیتا ہوں کہ مجھے باہر سے کیا نظر آئیگا۔ اور اسی طرح میں کل دنیا کی تصویر قائم کرتا ہوں۔ مگر دنیا جس حد تک کہ یہ میرے اور میرے مماثل اور لوگوں کے رہنے کی جگہ ہے میرے لئے دلچسپ ہے۔ انسان کا جس حیثیت سے میرے حواس کو علم ہوتا ہے، وہ ایک شئے ہوتی ہے جس میں خاص قسم کے رنگ ہوتے ہیں، اور جس کی ایک خاص جسامت ہوتی ہے۔ مگر جن علائق میں وہ درحقیقت میرے لئے دلچسپ ہوتا ہے، وہ وہ ہیں، جن میں وہ میری طرح جذبات سے متاثر ہوتا ہے۔ پس درحقیقت اس وقت تک انسان کا خیال نہیں کرتا جب تک کہ خارجی علامات کی ان جذبات میں ترجمانی نہیں کرلیتا جن کو یہ ظاہر کرتی ہیں۔ جب تک کہ میں ایسا نہیں کرتا اور میرے لئے یہ ایک متحرک مجسمہ ہوتا ہے، اس وقت مجھے نہ تو یہ علم ہوتا ہے کہ یہ دوست ہے یا دشمن ہے۔ نہ یہ علم ہوتا ہے کہ یہ مجھے بچائے گا یا مجھے ہلاک کردیگا۔ پس تصویر کو مکمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ میں اس کے احساسات کا استحضار کروں۔ مجھے خود کو اس کی جگہ فرض کرکے وہ کچھ محسوس کرنا چاہیئے، جو وہ محسوس کرتا ہے اور اس کے کردار کا انھیں حالات میں اپنے طرزِ عمل سے اندازہ کرنا چاہیئے۔ یہ عمل وہی ہے جو عقلی عمل کے اندر

مضمر ہوتا ہے۔ میں ایسی حالت شعور کا تصور کرتا ہوں جو فی الواقع موجود نہیں ہوتی، اور محض حسوں ادراکوں اور میکانیکی علاقوں کے تصور کرنے کے علاوہ میں ایسے جذبات اور استدلالی اعمال کے مجموعہ کا تصور کرتا ہوں، جو میرے جذبات وغیرہ کے مماثل ہیں۔ میں اپنی مکان کی تصویر کو تمثل میں خود کو مکان کے باہر فرض کر کے پوری کرتا ہوں۔ اس پر میں بارش اور ٹھنڈ میں باہر کھڑے رہنے کے تمثلی احساسات کو زیادہ کرتا ہوں، اور کسی عقلی عمل کی بدولت جس کے متعلق یہاں بحث نہ ہوگی، میں ان احساسات کو ان احساسات کا نمائندہ سمجھتا ہوں، جو اس فقیر کے ہیں، جو میرے دروازہ پر کھڑا ہے۔ جب تک میں ان احساسات کا اعادہ نہیں کر لیتا اس وقت تک میں فی الحقیقت فقیر کا خیال نہیں کرتا، بلکہ محض ایک غیر متعلق شکل کا خیال کرتا ہوں، جو ایک خاص جسامت رکھتی ہے اور جس میں خاص رنگ ہیں۔ صرف اسی ذہنی عمل کے ذریعہ سے خارجی عالم کے اُس علم کا تعقل ہو سکتا ہے، جو خود ہماری حسوں کے سلسلوں میں ربط پیدا کرنے، یا ان کو ایسی شئے بنانے کے لئے ضروری ہے، جس کو صحیح معنی میں علم کہہ سکیں۔

۱۲۔ پس ظاہر ہے، کہ ہمدردی کوئی زائد جبلت نہیں ہے۔ یعنی یہ کوئی ایسی استعداد نہیں ہے، جو اس وقت زیادہ ہوتی ہو، جب ذہن ارتقا کی ایک خاص نوبت پر پہنچ جاتا ہے۔ بلکہ یہ ایسی شئے ہے، جو شروع ہی سے علم کی ساخت سے مترشح ہوتی ہے۔ باربط فکر کرنے یا خارج و ذہن کے مابین اہم امتیاز کے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ مجھ میں استحضاری تصورات کی قابلیت ہو۔ مجھ میں بعض اشکال فکر و احساس کو اس امر کی علامت سمجھنے کی قابلیت ہونی چاہئے، کہ یہ دوسرے اذہان میں موجود ہیں اور نیز اس امر کی بھی علامت سمجھنا چاہئے کہ دوسری حیثیتوں میں یہ اقسام مجھ میں موجود نہیں۔ دنیا کو ایک جسد مادی سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ مجھ میں زمان و مکان کے استحضاری ادراکات ہوں، اور فکر و احساس کے عالم، یعنی اس عالم کا احساس کرنے کے لئے جس پر ہر لحظہ میری مسرت مبنی ہوتی ہے،

یہ ضروری ہے، کہ مجھ میں استغفاری جذبات ہوں۔" اپنے آپ کو اس کی جگہ پر سمجھو" محض اخلاقی ضابطہ ہی نہیں ہے، بلکہ ایک منطقی اصول ہے جو عقل کی قدیم ترین صورتوں سے مترشح ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ خود عقل کی ایک شرح ہے، جس حد تک یہ دیگر ذوی العقول سے سابقہ رکھتی ہے۔ یہ جاننا کہ فلاں شخص بعض احساسات رکھتا ہے۔" استغفاری احساسات رکھنے کے مساوی ہے، ایسے احساسات جو شدت میں مساوی نہیں، بلکہ نوعیت میں یکساں ہوتے ہیں۔ اس حد تک عقل و ہمدردی میں ایک جزو مشترک ہے اور ان میں سے ایک سے دوسری مترشح ہوتی ہے۔ میں دوسرے شخص کے متعلق اس وقت تک استدلال نہیں کر سکتا، جب تک میں اس کے محرکات کا اعادہ نہیں کر سکتا۔ مجھے اس پر رحم نہیں آسکتا، اور میں اس کی تکلیف کو محسوس نہیں کر سکتا، جب تک میں اپنے احساسات کو اس کے احساسات کا نمائندہ خیال نہیں کرتا۔ یہ دونوں عمل ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ اور جو کچھ بھی دشواریاں ہوں بہر حال یہ بات واضح ہے کہ جو کچھ دوسرے کو محسوس ہوتا ہے، اس کا مجھے اس وقت تک صحیح علم نہیں ہو سکتا، جب تک کسی نہ کسی حد تک میں اس کو اپنے اندر محسوس نہ کر لوں؛

۱۴۔ اگرچہ مجھے اس بیان کے مابعد الطبیعیاتی نتائج کو اب، وہ جو کچھ بھی ہوں مسلم ماننا پڑتا ہے، تاہم مجھے ایک لمحہ کے لئے ان مشکلات پر غور کرنا ہے جو اس کو حکمی نقطۂ نظر کے لئے بھی دھندلا کر دیتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زبان کی ساخت بعض الجھنیں پیدا کرتی ہیں، کیونکہ جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں زبان کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کی بدولت ہم علامات کے ذریعہ سے استدلال کرنا سیکھ جاتے ہیں اور ہمکو ان تمام احساسات کو واضح و جلی شعور میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی جن کو بذریعہ علامات ظاہر کیا جاتا ہے۔ حسابی اپنے اعمال میں ان اعداد کو پیش شعور میں نہیں لاتا جن سے اس کو بحث ہوتی ہے اور نہ ان اولین وجدانات کا خیال کرتا ہے جن سے اس کو اپنے اصول کی صحت کے متعلق پہلے پہل تشفی ہوئی تھی۔ ہم کہتے ہیں" انسان" اور یہ کہتے وقت

ہم ان تمام خیالات کے بہت ہی تھوڑے سے حصہ کے یاد کرنیکی کوشش کرتے ہیں، جو ممکن ہے کہ مختلف اوقات میں ذہن میں آئے ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ میرا ملازم علیل ہے، اس لئے آج میں اس کو چھٹی دونگا اور ممکن ہے کہ اس کے مطابق عمل میں کرلوں حالانکہ میرے ذہن میں علامت چھٹی یا ملازموں کی نہایت ہی دھندلی تمثال آئی ہو۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک شخص کو پھانسی پر لٹکا دیا گیا ہے، تو اس جملہ میں بہت سے احتمالات کا موقع ہوتا ہے۔ اس سے ممکن ہے کہ میرے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو، کہ ایک خاص صورت اور وزن کے ایک جسم کو معلق ٹانگ دیا گیا ہے۔ ممکن ہے اس سے لمس و بصر کے حواس کے ذریعہ سے کچھ تاثر پیدا ہوں یا پھر اس سے حیاتی اعمال کی بعض مرئی علامات کی طرف مثلاً ہاتھ پاؤں کی جد وجہد رفتہ رفتہ حرکت کی کمی اور متحرک و مربوط جسم سے بے حرکت اور بگڑنے والے جسم میں منتقل ہونا، یا پھر اس سے ممکن ہے المناک حسوں مایوسی خوف پشیمانی کی طرف ذہن منتقل ہو جو میں فرض کرتا ہوں کہ اس شخص نے محسوس کی ہونگی۔ ممکن ہے کہ میں خارجی علامات پر ٹھہر جاؤں، اور ممکن ہے کہ میں ان سے تجاوز کر کے جذبات تک پر غور کروں۔ اور اس طرح سے ایک ہی جملہ سے ممکن ہے ایسی تمثالات پیدا ہو جائیں جو سب سے زیادہ اور سب سے کم ہمدردی پیدا ہوسکتی ہیں۔ اور یہ اسی طرح سے بعض میکانیکی علائق کی طرف بھی ذہن منتقل کردے جس سے اور نہایت ہی پیچیدہ جذبات ہیجان میں آجائیں۔ پس جب میں یہ کہتا ہوں کہ علم سے ہمدردی ظاہر ہوتی ہے، تو اس سے میری یہ مراد نہیں ہوتی، کہ ہم کو خارجی واقعہ کا علم ہوسکتا ہے۔ اور اکثر اغراض کے لئے اسی قدر علمہ فی الواقع ہمارے اذہان کے سامنے ہوتا ہے، جس کے اندر کسی قسم کی ہمدردی کا پتہ نہیں چلتا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ میں ان احساسات سے تجاوز ہی کر جاؤں جو ایک مردہ جسم کے لٹکانے سے پیدا ہوں گے، اگرچہ میرے متعلق یہ بھی کہا جاسکے، کہ مجھے اس امر کا علم ہے کہ اس شخص کی موت پھانسی کے ذریعہ سے واقع ہوئی ہے۔ ہر حالت میں جو جذبات ہیجان میں آسکتے ہیں انکا ایک بہت بڑا حصہ

ہیجان میں نہیں آتا؛

۱۴۔ شاید اس امر کا بتا دینا، کہ میں عمل کی کامل توجیہہ کا مدعی نہیں ہوں زیادہ اہم ہے۔ یہ تو بلاشبہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے، کہ احساس کا علم احساس کے محض اعادے سے مختلف ہوتا ہے استحضاری احساس اس احساس سے جس کا یہ استحضار ہوتا ہے، یہی نہیں کہ شدت میں مختلف ہوسکتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ یہ اس سے کیفیت میں بھی مختلف ہو۔ اس امر کا علم کہ دوسرے شخص کو تکلیف ہے پیچیدہ اور مختلف جذبات کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات بالکل عام ہے کہ لوگوں کو اپنے ہمسایوں کے بے عزت کرلنے اور تکلیف دینے میں، لقادکو ایک ذکی الحس شاعر پر اعتراض کرنے میں، بچے کو اپنے کھیل کے ساتھیوں اور جانوروں کے ستانے میں مزہ آتا ہے، اور اگرچہ یہ نہایت مذموم بات ہے، مگر اس کے واقعہ ہولنے سے انکار نہیں ہوسکتا، کہ بے رحمی وظلم کے اندر ایک عیاشانہ لذت ہوتی ہے۔ ملٹن کی اس ترکیب میں کہ "نفرت سے حرص زیادہ ہوجاتی ہے" ایک گہری نفسیاتی حقیقت مضمر ہے۔ اس قسم کے واقعات پر نہایت غور کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہ ہمارے نظریہ کے منافی نہیں ہیں۔ بلکہ یہ تو اس شخص کے لئے خطرے ہیں جو جذبی قوانین کو منطق میں منتقل کرنا چاہتا ہے، اور جو کسی قسم کی انسانی سیرت کو اس بنا پر ناممکن الوجود سمجھتا ہے، کہ اس میں کوئی تناقض مضمر معلوم ہوتا ہے؛

۱۵۔ اول تو بہت زیادہ بے رحمی کے معنی محض بے حسی کے ہیں۔ ہمدردی کی کمی بھی ایک طرح کا نقصان عقل ہے۔ بچہ جو ایک کیڑے کو ستاتا ہے، یا وحشی جو اپنے بچہ کو یونہی پھینک دیتا ہے اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنے مظلوم کے احساسات میں داخل نہیں ہوتا۔ بچہ تتلی کے تڑپنے سے اسی طرح سے خوش ہوتا ہے، جس طرح وہ ایک لٹو کے گھومنے سے خوش ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک عجیب قسم کی مشین سی ہوتی ہے۔

وحشی بچہ کے شور سے اکتا کر ممکن ہے اس کو پھینک دے مگر اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کی تکالیف کا مطلقاً خیال نہیں کرتا ۔پس اس قسم کی بے رحمی محض عقلی مدہوشی ہوتی ہے جو خود کو دوسروں کے حالات میں قیاس کرلینے کی ناقابلیت پر مبنی ہوتی ہے ، اور اس لئے زیادہ ترقی یافتہ نفوس کی مسرت کی اہم ترین شرائط کے تصور میں لانے کی عدم قابلیت کو ظاہر کرتا ہے جس کند ذہنی کی بنا پر ایک گنوار ایک شائستہ آدمی کے احساسات کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے ، وہ اسی حد تک اس کو تمام پیچیدہ معاشری اعمال کے ناقابل کر دیتی ہے ۔چنانچہ ہم دیکھتے ہیں ، کہ جیسے جیسے معاشرۃ زیادہ مہذب بنتی جاتی ہے عقل کی استعداد میں تیز اور وسیع ہوتی جاتی ہیں اور زندہ وجودوں کے مابین علائق کے مشاہدہ کرنیکی قوت زیادہ ہوتی جاتی ہے ، ویسے ویسے اگر اور کسی چیز میں نہیں تو فضیلت انسانیت میں ترقی ہوتی جاتی ہے ۔اور وجودوں کے متعلق خیال کرنا اپنی ہمدردیوں کے تیز کرنے کے مسادی ہے ، اور ہماری حسیت تیز ہوتی جاتی ہے (جس سے بعض لوگوں کو افسوس ہوتا ہے) اور اسی قوت سے تیز ہو جاتی ہے جو عقلی ترقی کو ظاہر کرتی ہے ۔ممکن ہے کہ مہذب ترین ممالک کے لوگ ایسے ہی حریص اور بعض امور میں اتنے ہی خود غرض ہوں جتنے کہ بہت ہی غیر متمدن ممالک کے باشندے ہوتے ہیں ، مگر ان کا بھی ایذا رسانی سے دل دکھتا ہے ، اور آہ و بکا کی آواز پر کان دھرتے ہیں جن کو کبھی بیہودہ آوازیں کہا جاتا تھا ۔

۱۶ ۔ دشمن کی تکالیف پر خوش ہونے سے اور بھی زیادہ پیچیدہ ملحوظات کا پتہ چلتا ہے ۔ مگر اس میں بھی ہم الم سے محض الم کی حیثیت میں لذت اندوز ہونے اور اس حالت میں لذت اندوز ہونے جس میں کہ الم اور ملحوظات کا ایک لازمی جزو ہوتا ہے امتیاز کر سکتے ہیں ۔جب میری اغراض کسی دوسرے شخص کی اغراض کی مخالف ہوتی ہیں ، تو میں کسی ایسی شئے کی خواہش کرتا ہوں جس کی بنا پر اس کو ناکامی یا پریشانی لاحق ہوتی ہے ۔عیسائیوں کو اس علم سے خوشی ہوتی ہے کہ ان کے ہموطنوں نے ممالک غیر کے اتنے باشندوں کو مار ڈالا

انتوں کو زخمی اور بے عزت کیا، مگر ایسی حالت میں الم کا تحقق ناقص طور پر ہوتا ہے۔ اگر ہوتا ہے تو نقص کے طور پر ہوتا ہے۔ کشادہ دل دشمن بھی، صحیح بہادر، اور عطوفت کے قابل ہو جاتا ہے اور ممکن ہے وہ اس طرح سے فتح کا خواہش مند ہو جس میں دشمن کو کم سے کم نقصان پہنچے۔ رومی فتح سے جس وحشیانہ عطوفت کا اظہار ہوتا تھا، اس سے اس امر کے ادراک کی ناقابلیت ظاہر ہوتی تھی، کہ دوسرے لوگ اپنی مصیبت پر خوش نہیں ہوتے، اور ایسے زمانہ میں جب کہ ہمدردی وسیع ہوتی ہے، تو اس قسم کی خوشی نہایت بری معلوم ہونے لگتی ہے۔ جان بل کتنا ہی وحشی کیوں نہو، مگر اس نے اس امر کی کبھی خواہش نہیں کی کہ نپولین کو بے عزت و ذلیل کرے۔ اس لحاظ سے تو اپنے دوستوں سے محبت کرنا بالکل قرین معقولیت ہے۔ ممکن ہے کہ میں مخالف بحث کرنیوالے کو احمق ثابت کرنا چاہوں، کیونکہ اس کی حماقت کا یقین میرے غرور کے لئے ضرور ہے۔ لیکن مجھے یہ سن کر افسوس ہوگا کہ میرا سخت ترین یا کامیاب ترین حریف ڈاڑھ کے درد میں مبتلا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مخالفت ہمارے لئے اپنے حریفوں کی تکالیف کو گوارا بنا دیتی ہے، اور یہاں تک کر دیتی ہے کہ اس الم کا خیال بھی میرے لئے ایک لذت بخش جذبہ کا موجب ہو جاتا ہے۔ اس سے جو ہمدردانہ الم پیدا ہوتا ہے وہ ائتلافی احساسات کے جم غفیر میں دب جاتا ہے۔ نیز ہم جب دیکھتے ہیں کہ ہماری خواہش دوسرے کی تکلیف سے پوری ہوتی ہے، تو ہم اس کی تکلیف کی خواہش کرتے ہیں اور یہ عطوفت اخلاقی خواہش انتقام میں کافی اہمیت رکھتی ہے یہ کم از کم اس عطوفت کا نوجزد ہے، کہ اگر خطا کا معاوضۂ الم سے نہو تو اخلاقی نظام درہم برہم ہو جائیگا۔ مگر یہ عطوفت کسی کو بلا وجہ الم دینے کے منافی نہیں، اگرچہ یہ اس کے ساتھ لازمی نہیں ہے۔ جہاں کہیں الم کے اندر باز رکھنے کا جزو نہیں ہوتا، وہاں ہم کو اس کے پہنچانے کی خواہش اور بھی کم ہوتی ہے۔ اگر کسی نہایت ہی قابل نفرت مجرم کے متعلق مجھے یہ معلوم ہو کہ بر وقت سزا وہ کسی وجہ سے بے حس ہو گیا تھا اور اسکو اس سزا کا احساس نہیں ہوا جسکا ملنا میں اسکے لئے واجبی خیال کرتا ہوں، تو بھی مجھے خوشی ہوگی

میں اس امر کا مدعی نہیں ہوں کہ یہ لازمی ہے یا بالعموم یہ احساس ہوتا ہے۔ مگر جس حد تک کہ ہم سزا کو مفید خیال کرتے ہیں، یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسروں کو مسرت ہوگی، ہم خود الم کے خواہش مند نہیں ہوتے۔ اور جو محرک بھی عمل پیدا ہو، خواہش عدل میں یہ جزو ضرور ہوتا ہے، اور کسی حد تک انتقام کی خواہش میں بھی۔ اور جس حد تک یہ موجود ہوتا ہے ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ الم کی صرف خارجی محرکات کی بنا پر خواہش کیجاتی ہے، خود اس کو اچھی شئے نہیں سمجھا جاتا، بلکہ جن کو یہ پہنچایا جاتا ہے ان کے علاوہ اور لوگوں کی خیر کی شرائط میں سے سمجھا جاتا ہے۔

۱۷۔ جب ہم دشمنی کے مسئلہ پر آتے ہیں جس سے صرف تصادم اغراض ہی نہیں بلکہ دوسروں سے شخصی نفرت ظاہر ہوتی ہے تو تازہ پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ جس معنی میں میں اس لفظ کو استعمال کر رہا ہوں اس معنی میں ہمدردی ممکن ہے عناد کا باعث ہو جائے ہم ایک شخص کی سیرت سے نفرت کرنے لگتے ہیں، کیونکہ ہم اس کے احساسات میں جزوی طور پر شریک ہوتے ہیں۔ دلی اور عیاش دونوں ایک دوسرے کے محرکات میں داخل ہو سکتے ہیں۔ دلی کے اندر اب بھی ان بہیمانہ جذبات کو بار مل سکتا ہے، جن پر قابو حاصل کرنے کی اس نے زندگی بھر کوشش کی ہے۔ اس کے اندر ایک درندہ ہے، جس کو وہ دوسرے قالب میں منتقل دیکھتا ہے، جس سے اس کو خوف و نفرت ہوتی ہے۔ اسی طرح سے عیاش کو دلی کے اندر کامران ضمیر نظر آ سکتا ہے، جو اب بھی اپنے کو پشیمانی کی ایذائیں پہنچا سکتا ہے، اگرچہ یہ اس کے کردار کو روک نہیں سکتی۔ ہر شخص کی سیرت میں مخالف عناصر ہوتے ہیں، ہر انسان کی سیرت کے اندر ایسے جزو ہوتے ہیں جن کو وہ یاد کرتا ہے تو پریشان و خائف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ خاص حالتوں میں ممکن ہے یہی جزو کل باز رکھنے والے محرکات پر غالب آجائیں اور لوگوں کے ساتھ ہمدردی کر سکتے ہیں یعنی تمثل میں ہم ان کے احساسات کو محسوس کر سکتے ہیں کیونکہ ان کی سیرت میں بھی وہی اولین جبلت ہوتی ہے اور یہ ہمدردی یا تو استحسان کا موجب ہوتی ہے یا نفرت کا یعنی اگر خود ہم کو

اپنے اوصاف سے فخر کا احساس ہوتا ہو، تو استحسان کا موجب ہوتی ہے اور اگر تحقیر و توہین کا احساس ہو تو نفرت کا باعث ہوتی ہے۔ جب ہمیں تفکر و تدبر کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے فعل کے محرک فطری و مناسب نہ تھے تو ہم اپنے اوپر نفرین کرتے ہیں۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ ہم ایک شخص کو دنیا میں باعث شر خیال کریں اور یہ خیال کریں کہ اس کی جسمانی ساخت ہی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شریر ہوگا۔ یہ نہیں کہ یہ اتفاقاً ہی ہماری مخالفت و اہانت کرے۔ اور وہ ان عواطف کا مجسمہ ہے، جن پر ہم جس قدر غور کرتے ہیں نفرت بڑھتی جاتی ہے۔ وہ ایک خلل ہے جس کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔ اور عالم اشیا میں ایک خراب کن اور اختلاف آفریں جزو ہے۔ لہذا ہم کو ایسی چیزوں سے خوش ہونا چاہئے، جو اس کی تکلیف کا باعث ہوں۔

۱۸۔ میں اس قسم کے واقعات کی تحلیل کرنیکی تو کوشش نہیں کرتا صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ انسانی محرکات کی پیچیدہ مشینری میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایسے نتائج تک پہنچتے ہیں، جو بظاہر ان اصولوں کے منافی ہوتے ہیں، جن سے ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی شخصی مخالفتوں میں بھی ہمدردی ایک اہم واقعہ ہوتا ہے۔ جو نفرت پیدا ہوتی ہے وہ ہمیشہ کم و بیش مولم جذبہ ہوتی ہے۔ ہم اس شخص سے بغیر یہ محسوس کئے ہوئے نفرت نہیں کر سکتے، کہ ہمارے بعض احساسات ہمارے خلاف عمل کر رہے ہیں۔ مزید برآن احساس نفرت اس کے منافی نہیں ہے، کہ الم کے اندر خوشی کا کوئی جزو بھی موجود ہو۔ ممکن ہے ہم صرف اس امر کی کوشش میں ہوں کہ جس شخص کو ہم برا جانتے ہیں وہ دور ہی رہے، جس سے اس کا عمل رکا رہے۔ اور یہ بے ضرر سمت میں منتقل ہو جائے، تاکہ اس کو احساس کی بہتر اشکال میں منتقل کیا جا سکے وغیرہ ہم فی الواقع اس کی تکلیف و مصیبت کی اس وقت خواہش کرتے ہیں جب ہمارے اور اسکے تعلق کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ ہماری تشفی سے لازمی طور پر اس کو تکلیف پہنچتی ہے۔ گناہ سے نفرت کرنے اور گناہگار سے نفرت کرنے میں جو فرق ہے اس میں اکثر دھوکا ہوتا ہے۔ مگر اس سے یہ یقین بھی

ظاہر ہوتا ہے کہ ہر قسم کا الم ہوا اور اس کا خیال کرنا تکلیف دہ ہوتا ہے اگرچہ اس کو پسندیدہ نتائج سے ناگزیر تعلق ہو۔

۱۹۔ لیکن یہ تسلیم کرنا باقی ہے کہ بعض اوقات ایسی شئے کا بھی وجود ہے جس کو دوسروں کی تکلیف سے لذت اندوز ہونا کہتے ہیں۔ اس کے معنی خالص بدطینتی کے ہیں۔ اس کو شیطانی کہتے ہیں۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ غیر معمولی اور ناقص فطرت کی ظہور ہے۔ اس قسم کے احساس کا وجود معمہ ہے جسے کہ نفسیاتی عشرت غم کہتے ہیں۔ عطوفتیہ بہر حال رنج کی تربیت کرنے میں خوش ہوتے ہیں۔ جو ذہن کی اس سے بھی زیادہ متناقض حالت ہے جیسی کہ دوسروں کی مصیبت پر خوشی ہے۔ اس کی توجیہہ پر جس حد تک یہاں غور کرنے کی ضرورت ہے، اس واقعہ پر مبنی معلوم ہوتی ہے کہ تقریباً ہر قسم کے ہیجان میں ایک قسم کی لذت ہوتی ہے۔ ہم اس شئے کو پسند کرتے ہیں جو ہماری زندگی کی افسردگی کو کم کر دیتی ہے، اور جذبی اخراج کے لئے کوئی نہ کوئی راستہ نکال دیتی ہے۔ سست اور بہیمانہ فطرت خوف و نفرت کے ہیجان سے خوش ہوتی ہے۔ یہ خون و موت کے مناظر ہیں خوش ہوتی ہے اگرچہ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہو کہ ہیجان کے بڑھنے کے معنی نفرت کے بڑھنے کے ہیں۔ ایسے لوگوں نے قتل کے منظر میں دلچسپی لی ہے، جو بظاہر رحم دل اور ذکی الحس معلوم ہوتے تھے۔ رومی ان لوگوں کی موت کا دلچسپی سے معائنہ کرتے تھے، جن کو بھوکے شیر کے سامنے چھوڑ دیا جاتا تھا اسپینی مقتول گھوڑوں اور بیلوں کے منظر کو دیکھ کر خوش ہوتے تھے۔ انگلستان میں عوام کو بازاروں کے تکلیف دہ حادثات سے بہت دلچسپی ہے۔ اور ممکن ہے کہ حزنیہ میں جو خوفناک واقعات ہوتے ہیں، ان کا دلچسپی کے ساتھ معاینہ کرنا اور موجودہ زمانہ کے افسانہ کے سنسنی پیدا کر دینے والے حوادث غالباً اس احساس پر مبنی ہوں۔ اس سے بھی بدتر وہ واقعات ہیں جن میں بے رحمی ہے ایک قسم کی عیاشانہ مسرت ہوتی ہے۔ جیسے کہ تاریخ میں بعض انسان نما درندے محسوس کرتے تھے، جنھوں نے ایذا رسانی اور ظلم کو ایک باقاعدہ

فن بنا لیا تھا۔ کسی قسم کی تکلیف وہ حس کیوں نہو، اگرچہ اس سے ذکی الحس کو محض نفرت ہو گی، مگر بعض فطرتوں میں اس سے کسی نہ کسی قسم کی لذت بھی پیدا ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کو ہم نفسیاتی کے لئے چھوڑتے ہیں۔ یہاں یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اول تو اس قسم کی حالتوں میں الم خواہ اصلی ہو یا دیکھنے سے پیدا ہوا ہو احساس کے نہایت ہی پیچیدہ دھاگہ کا ایک تار ہے، اور اس سے ممکن ہے کہ مخالف مہیج کا اثر پیدا ہو، یا اس کا یہ نتیجہ ہو کہ دوسری حسیں جن کا اس سے تعلق ہو، وہ قوی ہو جائیں۔ اور دوسرے یہ کہ بہر حال یہ ایک شاذ اور غیر معمولی منظر ہے، جو بعض قوتوں کی مرضی حالات پر مبنی ہے، یا ان وحشیانہ جبلتوں کا بقیہ ہے، جب ہمدردیاں نسبتہً نہفتہ تھیں۔ ہمدردی ایک فطری اور اساسی واقعہ ہے۔ بنی نوع انسان میں وحشی ترین بھی عموماً اس حد تک ہمدرد ہوتے ہیں، کہ وہ تکلیف والم کو دیکھ کر لذت نہیں بلکہ الم اندوز ہوتے ہیں۔ بدترین انسان جو گھڑ دوڑ کے میدان میں جیب کترنے کے لئے کھڑے ہوتے ہیں، ان کو بھی یہ دیکھ کر تکلیف ہو گی کہ ایک بچہ کے روندے جانے کا خطرہ ہے، یا کوئی بدمعاش اس کو بری طرح مارتا ہے، اور وہ یا تو اس بچہ کی خود امداد کرینگے، اور اگر یہ نہیں ہو گا تو کم از کم اس کے بچانیوالے کا دل تو بڑھائینگے سوائے اس صورت کے کہ ان کے فطری جذبہ پر کوئی خارجی عطوفت غالب آگئی ہو۔

۲۰۔ اگر ہمدردانہ جذبات کا یہ بیان تقریباً صحیح ہو، تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمدردی دوسروں کے متعلق تمام خیالات میں مضمر ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بہت سی صورتوں میں عناد و مخالفت بھی پیدا کرتی ہے، مگر انکی تہہ میں غالب عمل ہمدردانہ ہوتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم اور لوگوں کے متعلق خود کو ان کی حالت میں خیال کرتے ہیں۔ ہم عارضی طور پر ان کے جذبات و حالات کو اختیار کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور صوفی اس کو اس طرح سے ظاہر کرتے ہیں کہ وہ انفرادیت کی صداقت اصلی سے انکار کر دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بعض ماورائی معنی میں ایک شخص اور اس کا ہمسایہ ایک ہی ہوتے

ہیں۔ یا یہ کہ کل انسان ایک ناقابل تقسیم جوہر کے مظہر ہوتے ہیں۔ یہ طریق اظہار اگرچہ میرے نزدیک صحیح نہیں، مگر ممکن ہے واقعہ کے ظاہر کرنے کا کام دے جائے۔ جس حد تک میں تم سے ہمدردی کرتا ہوں میں تمہارے شعور پر دو قبضہ کر لیتا ہوں"۔ میں اس طرح سے عمل کرتا ہوں، کہ گویا میرے اعصاب تمہارے اعصاب میں جڑے ہیں، اور جو ضرب تمہارے دماغ میں لگتی ہے، وہ گویا حس کو میرے دماغ تک بھی پہنچا دیگی۔ اس میں شک نہیں کہ ہمکو یہ تو کہنا پڑے گا کہ اس طرح سے جو تموج منتقل ہوتا ہے، اس کی شدت عموماً بہت کمزور پڑ جاتی ہے۔ بلاواسطہ احساس کی نسبت انعکاسی احساس ہمیشہ بہت کم طاقتور ہوتا ہے۔ بھوکا مرنے کی تکالیف کا خیال ایسا الم نہیں پیدا کرتا جیسا کہ خود بھوکا مرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ وہ معروض جس کا استحضار ہوتا ہے زمان و مکان کے اعتبار سے بعید ہوتا ہے، اس لئے حسیت بالعموم بہت جلد کند ہو جاتی ہے۔ ایک اجنبی کو بھوکا مرتے دیکھنے سے بہ نسبت اس کے زیادہ احساس ہوتا ہے، کہ ایک بھائی سمندر پار بھوکا مرتا ہو۔ اور نہایت ہی کریم النفس اشخاص بھی صبر و سکون کے ساتھ چین کے لاکھوں نفوس کے مرنے کی خبر سنتے ہیں۔ اس ذیل میں دوسری طرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے شخص کی تکلیف سے ممکن ہے، ایک ہمدرد فطرت کے انسان کو اس سے زیادہ احساس ہو جتنا کہ اس کو اسی حالت میں خود اپنی تکلیف سے ہو۔ ممکن ہے کہ تمثالی اتفاقاً مجموعی احساس کے ایک پورے سیلاب کا بند توڑ دے ایک شخص جو اپنی بیوی کی تیمارداری کر رہا ہے، اس کے لئے بالکل ممکن ہے کہ وہ اس کے کسی حادثہ سے اتنا متاثر ہو، جتنا کہ خود اپنے لئے نہ ہوتا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اسکے المناک منظر میں بہ نسبت اپنی تکلیف کے زیادہ کرب ہے۔ بلکہ اس کی یہ وجہ ہے کہ اسکی تکلیف پریشانیوں امیدوں اور اندیشوں کی سرنگوں کو فتیلہ دکھا دیتی ہے جو پہلے ہی پھٹ پڑنے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اسطرح سے ممکن ہے کہ میں ایسے شخص کو خوش کرنے کے لئے جس سے مجھ کو محبت ہو، بیحد تکلیف گوارا کر لوں، مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ مجھے اس کی لذات

کا اپنی لذات سے زیادہ احساس ہوتا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس کا اعزاز کرنے کی خواہش اس قدر قوی ہوتی ہے کہ میں اسکے لئے ہر موقع اظہار سے فائدہ اٹھاتا ہوں، اگرچہ وہ کتنا ہی ادنیٰ کیوں نہو؛

۲۱۔ آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے، کہ اس امر کا سمجھنا دشوار نہیں ہے، کہ تمھاری تکلیف کے خیال سے مجھے تکلیف کیوں ہو بلکہ یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے، کہ تمھاری تکلیف سے مجھ کو خوشی کیونکر ہو سکتی ہے۔ آگ کے خیال کے ساتھ گرمی کی حسوں کا احیاء اتنا صحیح نہیں ہے جتنا کہ یہ صحیح ہے، کہ انسان کے خیال کے ساتھ ہی ہم میں ان جذبات اور فکر کا احیاء ہوجاتا ہے، جو ہم اس سے منسوب کرتے ہیں۔ کسی اور معنی میں اس کا خیال کرنا محض گڑیا یا بُت کے خیال کرنے کے مساوی ہے، کیونکہ اس صورت میں ہم خارجی ڈھانچہ پر غور کرینگے، اور منتظم شعور پر غور نہ کرینگے جس سے کہ ان علائق کا تعین ہوتا ہے، جن میں کہ وہ ہمارے لئے نہایت ہی گہری دلچسپی رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اصل ہمدردی میں ہزاروں قسم کے تغیرات ہوتے ہیں، اس کے مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً وہ سہولت یا دشواری جس سے کہ ہم اس کے خیالات اختیار کر سکتے ہیں، ان احساسات کی دلچسپی وغیرہ دلچسپی جو ہم پر ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ شدت جس سے کہ ہم حالات کو موافقت یا مخالفت پر مجبور کرتے ہیں۔ اور لا تعداد اختلافات جن کی بنا پر اس کے احساسات میں شرکت خوشگوار یا ناگوار ہو جاتی ہے۔ اگر ہمدردی سے مراد جذبہ کی یہ قوت ہے تو یہ عناد نفرت رقابت اور حسد کا باعث ہو سکتی ہے اور اس سے یہاں تک ہو سکتا ہے دوسروں کی تکلیف والم میں شیطانی لذت بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر اس کا براہ راست اور معمولاً نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ حقیقی اور سچی اخوانیت کا نمو ہوتی ہے، یا ایسے احساس کا باعث ہوتی ہے، جس میں یہ جھلکتی ہے؛

۳۔ اخوانیت

۲۲۔ اب ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع ہو سکتے ہیں، یعنی خود غرضانہ یا اخوانی کردار سے کیا ظاہر ہوتا ہے۔ جس طرح سے ہمدردی کی تشریح کی گئی ہے اس سے یہ اخوانیت کے مطابق معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ اخوانیت کی ایک لازمی شرط معلوم ہوتی ہے۔ میں اس وقت تک صحیح معنی میں اخوانی نہیں

بن سکتا جبتک دوسروں کے الم کا ذکر میرے لئے تکلیف دہ اور مولم نہو یہ ان پیچیدہ تر عواطف کی بنیاد ہے، جو صحیح معنی میں تمام اخلاقی کردار کے اندر مضمر ہوتے ہیں۔ اخلاق سے بعض ایسی خواہشوں کا وجود مترشح ہوتا ہے جنکا فوری مقصود دوسروں کی مسرت ہوتی ہے میں نے اس بنیادی عطوفت کی ماہیت پر مختصراً بحث کرنیکی کوشش کی ہے۔ ہم کو ٹھیک طور پر یہ کہنا ہوتا ہے کہ کس معنی میں یہ قربانی نفس کی طرف لیجاتی ہے لیکن ابھی جواب دینے سے قبل ہم کو چند ابہامات رفع کرنے ہیں، جن سے گڑبڑ واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ خود جواب تو کافی واضح ہے ؛

۲۳۔ اخوانی اور غیر اخوانی کردار میں فرق کیا ہے۔ ظاہر ہے (اگر میرا نظریہ صحیح ہے) کہ اس معنی میں تو اس میں کوئی فرق نہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ میرا کردار کبھی میرے احساسات کے علاوہ بھی کسی شئے سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جس حد تک یہ کہا جا سکتا ہے کہ میرے افعال کا تعین کسی اور شئے سے بھی ہو سکتا ہے وہ صحیح معنی میں میرے افعال نہ ہونگے۔ ایسی صورتوں میں میں ایک ایسی مشین کا جزو ہوتا ہوں، جس کو کوئی قوت چلا دیتی ہے، خواہ یہ کوئی دوسرا شخص ہو یا کوئی میکانیکی صورت ہو۔ اس وقت کے لئے میرے دست و پا دوسرے کے دست و پا کا جزو ہوتے ہیں۔ فعل ارادی یا ایسا فعل جس کا تعین فاعل کے محرکات سے ہوا ہو صحیح معنی میں یہی کردار ہے۔ ممکن ہے میرا محرک دوسرے شخص کے لذات یا آلام ہوں۔ اس لئے ہم کو امکانی غلطیوں کو خارج کر دینا چاہئے، جو کردار کی داخلی یا خارجی شرائط سے غفلت برتنے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اور اسی طرح سے اس واقع کو بھی خارج از بحث قرار دینا چاہئے، کہ دونوں کو ہمیشہ موجود ہونا چاہئے۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک شخص اپنی لذت پر کسی دوسرے کی لذت کو ترجیح دیتا ہے۔ اس صورت میں یہ سمجھنا چاہئے کہ دوسرے کے محرکات اس کے محرکات کی جگہ لے لیتے ہیں کیونکہ یہ کہنا تو بالکل لغو ہے، اور بالکل اس کے مساوی ہے کسی اور نے کھانا کھایا ہے اس سے اسکے اعضا کو تقویت پہنچتی ہے، بلکہ یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کے اندر اور مخالف محرکات کی نسبت ہمدردی زیادہ قوی ہے۔ مثلاً جب سڈنی سپاہی کو پانی دیدیتا ہے، تو اس کی یہ وجہ نہیں

ہوتی کہ سپاہی کی پیاس اس کو محسوس ہوتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے، کی سڈنی کو جو ہمدردی سپاہی کی تکلیف سے ہے، وہ خود اپنی پیاس سے زیادہ قوی محرک ہے۔ انتہا سے زیادہ خود غرض انسان کی طرح سے سڈنی کے کردار کا تعین بھی خود اپنے ہی احساسات سے ہوتا ہے۔ مگر اس کے معاملہ میں ہمدردانہ احساسات کردار کے متعین کرنے میں اس قدر زبردست حصہ رکھتے ہیں، کہ اس کی رحمدلی اس کی پیاس پر غالب آجاتی ہے۔ معمولی حالت میں تو ہم کہتے ہیں کہ انعکاسی احساسات اصلی احساسات کی نسبت کمزور ہونگے، یعنی خود میری پیاس سے جو احساس ہوگا وہ دوسرے کی پیاس کے احساس کے نسبت قوی ہوگا۔ مگر یہ بلا واسطہ ہمدردی ممکن ہے، کہ دوسروں کی پیدا کی ہوئی ہو، یا احساس فرض وعدالت وغیرہ کی بنا پر ہو جس سے اس کا اثر کردار پر زیادہ ہو۔ بہرحال جس حد تک یہ عامل ہے اس کو فاعل کا احساس ہونا لازمی ہے۔ اور اس سے یہ مترشح نہیں ہوتا کہ وہ احساس کئے بغیر عمل کرتا ہے یا اس کو دوسرے شخص کے محرکات آمادۂ عمل کر رہے ہیں بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے شخص کے احساس کے علم سے جو اس میں احساس پیدا ہوتا ہے، وہ غیر معمولی طور پر قوی ہوتا ہے؛

۴۲ دوسری طرف مذکورہ معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں محرکات کو خود غرضانہ کہنا اسی طرح سے غلط ہے کیونکہ وہ میرے ہوتے ہیں۔ اس مغالطہ کا ذکر آچکا ہے، اگر میں یہ کہوں کہ مجھے شراب کا ذائقہ پسند نہیں کیونکہ وہ میرے لئے غیر خوشگوار ہوتا ہے، تو میں یا تو ایک ہی شئے کو دو بار کہتا ہوں یا لفظوں کو مختلف معنی میں استعمال کرتا ہوں۔ ممکن ہے میری یہ مراد ہو کہ میں شراب کے ذائقہ کو اس وجہ سے ناپسند کرتا ہوں، کہ اس کی فوری حس غیر خوشگوار ہوتی ہے، اور اس مفروضہ کا ارتفاع کردوں کہ میں اس کے ذائقہ کو اس لئے ناپسند کرتا ہوں، کہ میں اس کو مضر صحت اوصاف کی علامت خیال کرتا ہوں یا مجھے عارضی طور پر کوئی ائتلاف ہوتا ہے جو ذائقہ کی خوشگواری پر غالب آجاتا ہے۔ اس صورت میں میں ناپسند کرنے میں، ان احساسات کو شامل کر لیتا ہوں جو فوری حس سے مختلف ہوتے ہیں، اور غیر خوشگوار ہونے سے میں حس ہی کو سمجھتا ہوں

اس حد تک میرا بیان معقول ہوگا اگرچہ اس کے اظہار کا طریقہ مبہم ہے۔ اب دیکھو کہ بعض اوقات انانی اخوانیت کے مسئلہ پر گفتگو کرتے وقت اسی قسم کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ مجھے تمھارے الم سے نفرت ہے، یہ کہ تمھارا الم میرے لئے تکلیف دہ ہے ایک ہی بات مختلف الفاظ میں بیان کرنے کے مساوی ہے۔ مگر دوسرا بیان کچھ ایسا ہے جو پہلے بیان کی توجیہہ کرتا ہے اور قلب محض نہیں ہے جس انتاج کی طرف اس طرح سے اشارہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ میں تمھارے الم کو ناپسند کرتا ہوں، کیونکہ یہ میرے لئے کسی خاص نسبت سے تکلیف دہ ہے۔ میں اس کو تمھارا الم ہونے کے اعتبار سے ناپسند نہیں کرتا، بلکہ کسی خاص نتیجہ کی بنا پر ناپسند کرتا ہوں مثلاً اس کی وجہ سے تم میری خدمت کے کم لایق ہو جاتے ہو۔ مگر یہ درحقیقت اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہے کہ تمھارے الم سے مجھے صرف اس وجہ سے الم ہوتا ہے کہ سلسلۂ واقعات میں ایک کڑی ایسی بھی ہے جس کا مجھ پر بھی ناگوار اثر ہوتا ہے۔ اس صورت میں مجھے تمھارے الم سے جس حد تک کہ یہ تمھارا ہے کوئی بحث نہیں ہوتی۔ اگر ہوتی ہے تو صرف کسی رفع ہو جانے والے اور اتفاقی نتیجہ کی بنا پر ہوتا ہے۔ جس شئے کو میں فی الحقیقت ناپسند کرتا ہوں وہ دراصل وہ نتیجہ ہوتا ہے اب یہ جو کچھ بھی ہو۔ اور اس طرح سے یہ دعویٰ کہ میں تمھارے الم کو ناپسند کرتا ہوں الٹ کر اس دعوے کی شکل میں بدلجاتا ہے کہ میں تمھارے الم کے علاوہ اور کسی شئے کو ناپسند کرتا ہوں۔ یا بالفاظ دیگر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ ہمدردی محض دھوکہ ہے۔

۲۵۔ بعض نفسیاتی فی الحقیقت اس کے مدعی ہیں جو ہمدردانہ جذبات کو حاصل ائتلاف میں تحویل کرتے ہیں اور دوسروں کی تکلیف کے لحاظ اور اس کی ناپسندیدگی کو ایسے وسائل کی ناپسندیدگی کی صورت بیان کرتے ہیں جس میں وسائل تو باقی ہیں مگر ہم ان غایات کو بھول گئے ہیں (خواہ وہ ذرا دیر ہی کیلئے کیوں نہو) جن کی وجہ سے ان کو دراصل پسند کیا جاتا تھا۔ اگر میرا مذکورہ بالا استدلال صحیح ہے، تو یہ مظہر کی محض ناکافی توجیہہ ہوگی۔ جو الم دوسروں کے الم

کی بنا پر ہوگا وہ دوسروں کے متعلق خیال کرنے کے عمل کا براہ راست اور لازمی نتیجہ ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ جس حد تک کہ ہم صرف ائتلاف ہی کے ذریعہ سے بعض آوازوں، منظروں وغیرہ کی دوسروں کے جذبات میں ترجمانی کرنا سیکھ سکتے ہیں، اس حد تک ائتلاف کا ایک عمل ضرور مترشح ہوتا ہے۔ مگر دنیا کے فکر و احساس کے متعلق استدلال کرنے کے لئے ہم کو ان کی اس طرح سے ترجمانی کرنی چاہیئے، اور اس طرح ترجمانی کرنے سے ہم کو ہمدردی کرنی آجاتی ہے۔ "تمہارا الم میرے لئے" اس وجہ سے مولم نہیں ہے کہ میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اس کا کوئی اور نتیجہ مجھ پر مرتب ہوگا، بلکہ تمہارے الم کا خیال تکلیف دہ ہے۔

۲۶۔ اس کی وجہ سے ایک امر کا لحاظ ضروری ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سچ ہے کہ تمہارا الم میرے لئے صرف خاص شرط کے ساتھ المناک ہو سکتا ہے۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ میں اس کو جانتا ہوں اور اس کو یاد کرتا ہوں۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جذبات ہمدردی استدلالی عمل پر مبنی ہوتے ہیں اور یہ بات اور کسی احساس کے متعلق نہیں کہی جا سکتی۔ اور ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ کس حد تک اس سے اخوانی اور غیر اخوانی جذبات کے مابین امتیاز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے ایک ایسے امتیاز کا پتہ چلتا ہے جو اکثر اوقات نہایت ہی اہم ہوتا ہے، اور جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سادہ ہمدردی اور کامل اخوانیت کے مابین ایک حدِ فاصل ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کر سکتے ہیں کہ تمہارا الم میرے لئے فی الحقیقت تکلیف دہ ہو سکتا ہے بغیر اس امر کے تسلیم کئے ہوئے کہ اس کی بنا پر میں صحیح معنی میں اخوانی ہو سکتا ہوں۔ ہمدردی ممکن ہے کہ دائمی وحدتِ غرض نہیں بلکہ ایک عارضی تطابق پیدا کرے اس حد تک میں اور تم متحد ہیں جس حد تک یہ صحیح ہے کہ تمہاری تکلیف کے دفع ہونے سے میری تکلیف بھی رفع ہوگی۔ مگر میں اور تم درحقیقت ایک نہیں ہیں اسلئے میری تکلیف ممکن ہے کہ ایسے ذرائع سے دفع ہو سکے جس سے تمہاری تکلیف دفع نہ ہو اگر میں اور تم ایک کوٹھڑی میں مقید ہوتے جسکی وجہ تمہاری

تکلیف لازمی طور پر ہر وقت میری نظر کے سامنے ہوتی اور میں اسوقت تک ہمدردانہ الم سے نہ بچ سکتا جب تک کہ اس کی علت یعنی اصل تکلیف دفع نہوتی تو اس حد تک ہماری غرض کے اندر وحدت ہوتی، اور اس صورت میں یہ دریافت کرنا محض موشگافی ہوتی کہ آیا آرام کے لئے میری خواہش خودغرضانہ ہے یا اخوانی ہے۔ دونوں مفروضوں سے ایک ہی کردار عالم وجود میں آئیگا، کیونکہ ہماری غرض بعینہ ایک ہوگی۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی وحدت کامل طور پر کبھی موجود نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ تمھاری تکلیف سے جو تکلیف ہو اس کی بنا پر میں صرف اپنی آنکھیں بند کرلوں۔ جس فریبی کا اس سے پہلے ذکر ہوچکا ہے، اس کو بھی ممکن ہے، زخمی مسافر کا دیکھنا اسی قدر ناپسند ہوا ہو جس قدر کہ اچھے سیمیریٹن کو ہوا تھا۔ اور اس میں شک نہیں تکلیف کے دیکھنے سے اکثر اوقات مصیبت زدہ کے خلاف اشتعال ہوتا ہے۔ ڈایوس اکثر لیزرس پر اس لئے خفا ہوتا ہے، کہ اس نے اپنے زخم ایک معزز مکان کے سامنے کیوں کھولدیئے اور کبھی یہانتک خیال کرتا ہے کہ اس بھکاری نے خود یہ مصیبت اپنے ہمسایوں کو تکلیف دینے کے لئے نازل کی ہوگی۔ یہ حکم دیناکہ "اس منحوس فقیر کو نکال دو" اسی قدر فطری تسویق ہوسکتا ہے، جس قدر کہ یہ کہ "اس کو کچھ ایسی شے دیدو جس سے اس کے زخم اچھے ہوجائیں" کو

۲۷۔ مذکورہ بالا واقعہ سے انکار نہیں ہوسکتا۔ مگر یہ بتادینا ضروری ہے کہ اس سے جو حدود مترشح ہوتی ہیں وہ ہمدردانہ محرکات پر عاید نہیں ہوتیں بلکہ ہماری فطرت کی ہر جبلت پر عاید ہوتی ہیں جس حد تک کہ یہ بعید مستقبل کے لئے ایک اعتقاد کو مستلزم ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر پر حیرت نہیں ہوتی کہ ایک شخص بیماری میں کیوں مبتلا رہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ مجبور ہے۔ مگر ہمدردانہ جذبہ کے متعلق ہمارا یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کا مداوا ہوسکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب چاہیں ہم ایک خیال کو ذہن سے خارج کرسکتے ہیں، اور جب چاہیں اس کو اپنے دل میں جگہ دے سکتے ہیں۔ ایک ہمسایہ کی تکلیف کا خیال تکلیف دہ ہوتا

ہے۔ اس لئے اس کا خیال ہی چھوڑ دو۔ علاج ہر شخص کر سکتا ہے، تو پھر علاج کیوں نہیں کرتا۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اول تو عموماً علاج کیا جاتا ہے۔ لوگ بہت جلد دوسروں کی مصیبتوں پر رضا بقضا ہو جاتے ہیں، اس کا مداوا عام ہوتا ہے بلکہ اس کے بغیر چارہ کار بھی نہیں ہوتا اور اکثر (اگرچہ میں اس بات کو شاید قبل از وقت بیان کر رہا ہوں) یہ اخلاق کے بالکل مطابق ہوتا ہے۔ میں ہٹنٹاٹ کی حرارت کی خرابی کے متعلق اپنے دماغ کو اسی طرح سے پریشان نہیں کرتا جس طرح سے کہ میں اپنے آپ کو چاند کی غیر آباد حالت کے متعلق پریشان نہیں کرتا۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ میں ان دونوں کی اصلاح کرنے سے قاصر ہوں۔ یہ ایک عام قانون معلوم ہوتا ہے کہ جو احساسات کردار پر کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتے، یا پیدا نہیں کر سکتے وہ عموماً کمزور اور آخر کار فنا ہو جاتے ہیں۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو بھی ایسے مولم قسم کے جذبات پر عمداً مصروف فکر ہونا، جن کا عمل کی صورت میں کوئی نتیجہ نہیں ہوتا تضییع قوت ہوتا ہے۔ اور اس اعتبار سے لائق مذمت ہے۔ اگر میں ہزار برس آئندہ کے خواب دیکھوں، یا چینی مطلق العنانی کی خرابیوں کے متعلق غیظ و غضب کا اظہار کروں، تو میں اپنی ایسی توانائیوں کو اکارت کرتا ہوں جس سے میں لندن کی گداگری کی اصلاح کر سکتا تھا، یا اپنے ہمسایہ کے لئے معاشری تفریح میں مفید ہو سکتا تھا۔ لیکن عام طور پر یہ کہنا، کہ میں اپنی ہمدردیوں کو اس وجہ سے مٹا سکتا ہوں مجھے ان سے تکلیف ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ صحیح نہیں میں خیالات کو صرف اس وقت روک سکتا ہوں، جب کسی دوسرے سلسلہ فکر میں مصروف ہونے کے لئے کافی محرک ہوتا ہے۔ شاید میں اپنے ہمسائے کی تکلیف کے خیال کو بہ نسبت بعض مادی حالتوں کے آسانی سے اپنے ذہن سے ہٹا سکتا ہوں۔ مگر یہ سادہ واقعہ کہ ایک جذبہ کا وجود عقلی حالت کے تابع ہوتا ہے لوگوں کو اس کے دبا دینے کے قابل نہیں بناتا۔ غالباً میں اس وقت زیادہ خوش ہوتا اگر مجھ میں اس امر کو فراموش کر سکتا کہ برابر کے کمرے میں ایک ڈاکٹر موجود ہے جو مجھ پر ایک گھنٹہ میں عمل جراحی کریگا، مگر اس کی وجہ سے میں

اپنے ذہن کو ناول پڑھنے میں مصروف نہیں کر سکتا ہے۔ وہ جنرل جو احکام دینے کے بعد شکست کے امکان پر مصروف فکر ہوتا ہے، یا وہ جواری جو اپنا سب کچھ لگا دینے کے بعد اپنی تباہی پر خیال کرتا ہے، دونوں خودکشی کی شاہراہ پر ہوتے ہیں۔ مگر واقعی الم اس علم کے ساتھ ملکر کہ غور کرنے سے خرابی زیادہ ہی ہوتی ہے، لوگوں کے اس ناقابل ہی کر دیتا ہے کہ اپنے اذہان کو اسی کی طرف سے ہٹا لیں۔ اور اس زہر کے پیالہ کو حقیقت کی انتظار اور حقیقت دونوں میں پینے سے باز نہیں رکھتا۔ ہمدردانہ جذبے بھی اسی طرح قوی ہوتے ہیں۔ جب میرے خاندان پر کوئی ضرب لگنے والی ہوتی ہے، جب میں اپنی بیوی یا اولاد میں سے کسی میں مہلک اور لاعلاج مرض کی علامات پاتا ہوں۔ میں اپنے رنج کو اپنے سے دور نہیں کر سکتا۔ اگرچہ مجھے یہ بات کتنی ہی یقین کے ساتھ کیوں نہ معلوم ہو کہ میرا افسوس اور رنج بیکار محض ہے۔ یہ بتا دینا ضروری ہے اگرچہ میں نے ہمدردی کا ذکر الم کے ساتھ کیا ہے، جس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ الم کے ساتھ ہمدردی نہایت قوی اور نہایت ہی نمایاں مظہر ہوتا ہے۔ مگر یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ ہماری خوشی کا بھی بڑا حصہ ہمدردی پر مبنی ہوتا ہے، اور ہمدردی اور خوشی کے اندر ایسا ربط ہے، جس کا توڑنا ناممکن ہے۔ اگر مجھے اپنے دوستوں کے ساتھ رہنا ہے، تو مجھے ان کے رنج و راحت میں شریک رہنا چاہیئے۔ اور مجھے جس مسئلہ کا تصفیہ کرنا ہوتا ہے، وہ فی الحقیقت یہ نہیں ہوتا، کہ آیا میں فلاں الم کو اپنے ذہن سے خارج کر دوں، بلکہ یہ ہوتا ہے، کہ آیا میں محدود زندگی گذاروں یا نہ گذاروں۔ اگر میں اپنے خیالات اپنی بیوی اور بچہ کی زندگی کے اندیشہ سے علٰحدہ کر لوں تو مجھے اس تمام راحت کو بھی چھوڑنا پڑیگا۔ جو صحبت قریبی کے ساتھ لازم و ملزوم ہے ؎

۲۸۔ لہذا صحیح بیان اس واقعہ کو تسلیم کریگا، کہ جذبات خواہ ہمدردانہ ہوں یا نہوں، یہ محض وقتی لذت والم کی نسبت سے لازمی ناگزیر نہیں ہوتے بلکہ اس شدت کے اعتبار سے لازمی و ناگزیر ہوتے ہیں جس شدت سے کہ یہ میری دنیا کا جزو ہوتے ہیں۔ وہ دنیا جو محض حسوں سے نہیں بنی بلکہ افکار و جذبات کے کل نظام سے بنی ہے جس کو

اوراک کا ڈانچہ تمامے رکھتا ہے یہیں اسی طرح سے دنیا کے اس حصہ کو جسے عقل تسلیم کرتی ہے جب جی چاہیے ذہن سے خارج نہیں کرسکتا جس طرح اس حصہ کو خارج نہیں کرسکتا جس کا انکشاف مجھ پر حسوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ دونوں سے ملکر ایک جسد بنتا ہے جس میں الم سے بچنے اور لذت میں جذب ہونے سے خفیف سا تغیر ہوتا ہے۔ جو جذبہ کسی واضح وجلی حس یا ادراک کے ساتھ ایسا قریبی تعلق رکھتا جس سے کہ میں اپنے آپکو آزاد نہ کرسکوں وہ اس حد تک زیادہ اٹل ہوتا ہے۔ یہ بہر حال صحیح رہتا ہے، خواہ ہمدردانہ احساس موجود ہو یا نہو۔ بالعموم ڈاڑھ کے درد کی نسبت ایک بیمار دوست سے پیچھا چھڑانا زیادہ سہل ہوتا ہے۔ مگر اس کی تکلیفوں کا جو درد ہوگا، اس کی وجہ سے ممکن ہے، کہ ان کے فراموش کرنے کی خواہش کے بجائے ان کے رفع کرنے کی خواہش پیدا ہو۔ مگر اس کی شرط یہ ہے کہ اس کی زندگی میری زندگی کے ساتھ اسقدر وابستہ ہو کہ خودغرضی کا موجود ہونا ناممکن ہو، یا اس کے ساتھ اس وقت ہو فائی کرنے کا خیال اس قدر بیہودہ معلوم ہو کہ ہمدردی کی تکلیف پر زبوں کاری کی تکلیف غالب آجائے۔

۲۹- اس امر سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ جس حد تک ہماری مسرت دوسرو کی مسرت کے ساتھ وابستہ معلوم ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جتنا کہ بادی النظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میری مسرت کے لئے یہ ضروری ہو کہ میں لیبزرس کی مدد کروں اور صرف اسی وقت نہیں جب کہ وہ واقعاً میرے سامنے ہو، یا اس وقت کہ مجھے اس کی مصیبت سے اپنے اوپر مصیبت نظر آتی ہو، بلکہ اس وقت بھی جب میں کسی وجہ سے اس کی تکالیف کے خیال کو اپنے ذہن سے خارج نہ کرسکوں بہت سی حالتوں میں ممکن ہے کہ میں اسکی تکلیف کے خیال کو اپنے کل نظام فکر و احساس میں اس قسم کا انقلاب پیدا کئے بغیر خارج نہ کرسکوں جو کسی وجہ سے میرے لئے ناممکن ہو۔ مگر اس وقت تک میرے کردار کو اخوانی نہیں کہا جاسکتا جب تک یہ معلوم نہو جائے، کہ وجہ بات کیا ہے، جس کی وجہ سے میرے لئے اپنی غرض کو دوسرے کی غرض سے علیحدہ کرنا ناممکن ہوتا ہے کہا جاسکتا ہے، کہ میں جس طرح سے اصل تکلیف

کے رفع کرنے میں اپنی غرض کو پورا کرتا ہوں، اسی طرح سے اپنی ظلّی تکلیف کے رفع کرنے میں اپنی غرض کو پورا کرتا ہوں۔ میں آگ کی اس لئے خواہش کرتا ہوں کہ یہ مجھے گرم کرتی ہے، اور ایک دوست کی مسرت کی اس لئے خواہش کرتا ہوں، کہ یہ مجھے خوش کرتی ہے۔ گرمی حاصل کرنے کی خواہش ایسی آگ کی خواہش پیدا نہیں کرسکتی تھی، جس میں گرمی نہ ہوتی (مثلاً چاند کی آگ) اگر ہوتی تو غلط انتاج یا بے قاعدہ اشتلاف خیالات پر مبنی ہوتی۔ اسی طرح سے کہا جاسکتا ہے کہ ہمدردی صرف اس حد تک ایک دوست کی مسرت کی محرک ہوسکتی ہے جس حد تک کہ اس کی مسرت میرے لئے خوشی کا موجب ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہنوز میں اپنی ہی عشرت کا خواہشمند ہوں۔ خود میری مسرت کا دوست کی مسرت کے ساتھ ائتلاف ہنوز خارجی ہے۔ میں ہمدرد تو ہوں مگر صحیح معنی میں اخوانی نہیں ہوں، جہاں کہیں یہ علیحدہ ہوسکتی ہیں، وہاں میرے کردار کا تعین صرف ان نتائج سے ہوتا ہے، جو مجھ پر مرتب ہوتے ہیں۔ جہاں کہیں یہ ممکن ہوتا ہے کہ میں لیبزرس کی مدد کرنے کے بجائے اس کو ناکام واپس کردوں وہاں میں اس کو ناکام واپس کردیتا ہوں۔ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بہرحال صحیح رہتا ہے، خواہ وہ رشتہ جس نے مجھے اور لیبزرس کو وابستہ کردیا ہو ایسا ہو جو ایسی شرائط کو مستلزم ہو، جن کا مدار عقلی انتاجات، والتیام ناتسق پر ہو یا نہ ہو۔ میں بہرحال کردار کی اس روش کو ترجیح دوں گا جو ممکن ہو، (یہ شرط بلاشبہ ہمیشہ ہوتی ہے) اور جس میں زیادہ سے زیادہ مسرت کی توقع ہو۔

۴۔ اصول کردار پس مسئلہ زیر بحث کے حقیقی معنی کا انکشاف کرنے کے لئے اس سوال پر بحث کرنی ضروری ہے، اب تک جس قدر گفتگو ہوئی ہے، اس میں حقیقت یہ ہے کہ ہم نے اس کردار میں جس میں کہ ہمدردانہ محرک موجود ہوتے ہیں، اور جس میں یہ موجود نہیں ہوتے کوئی امتیاز نہیں کیا دونوں حالتوں میں ایک ذہنی اور ایک خارجی شرط ہوتی دونوں حالتوں میں مجھے اپنے احساسات کی بناپر اس کردار کی تحریک ہوتی ہے۔ جو میرے لئے سب سے زیادہ خوشگو ہوتا ہے۔ خواہ پانی میں خود پی لوں، یا جو مصیبت زدہ

میرے برابر پڑا ہے اسکو دیدوں۔ دونوں حالتوں میں میں وہی فعل کرتا ہوں جو مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے۔ پس اب دیکھنا یہ ہے کہ ان کے مابین فرق کہاں سے ہوتا ہے چونکہ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ ایک صورت میں تو مجھ میں احساسات ہوں اور دوسری صورت میں نہوں، اس لئے یہی ہوگا، کہ احساس کے قانون میں فرق ہوگا۔ دونوں صورتوں میں وہی کرتا ہوں جس سے مجھے مسرت ہوتی ہے۔ مگر جس سے مجھے مسرت ہوتی ہے، اس کے اندر دونوں حالتوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ گرمی حاصل کرلنے کی خواہش ایسی آگ کی خواہش پیدا کرسکتی ہے جس سے گرمی پہنچتی ہو۔ اور دوسرے کی مسرت کی خواہش صرف ایسی مسرت کی خواہش پیدا کرسکتی ہے جس سے خوشی ہو اگر دونوں حالتوں میں ایک ہی معنی برقرار رکھیں تو یہ دعویٰ دوسرے کے بالکل مطابق ہے۔ مگر جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ قانون احساس کیا ہے، تو ہم کو فوراً معلوم ہوجاتا ہے کہ ایک اہم فرق ہے۔ کونسی مسرت میری خوشی کا باعث ہوگی۔ وہی مسرت جس کو میں مسرت خیال کرتا ہوں اور جو مجھے حاصل ہوسکتی ہے۔ زمانہ اور فاصلہ میرے لیے سوائے اس کے کوئی اہمیت نہیں رکھتے، کہ ان سے ارتسام کی وضاحت میں کمی ہوجاتی ہے۔ اگرچاقو سے تمھارا گوشت کٹتے دیکھنا میرے لئے تکلیف وہ ہے، تو تمھارے متعلق اس تکلیف کا کسی دور دراز ملک میں بھی خیال کرنا کسی حد تک تکلیف وہ ہوگا۔ غیر ہمدرد ہونے کی حیثیت سے میں صرف اس آگ کی خواہش کرتا ہوں جو مجھے حرارت پہنچاتی ہے اور حرارت پہنچائیگی۔ ایک ہمدرد انسان ہونے کی حیثیت سے میں اس آگ کی خواہش کرتا ہوں جو تمھیں برفانی علاقوں میں گرمی پہنچاتی ہے، اور جو آئندہ نسلوں کے لئے گرمی مہیا کرے گی۔ بہرحال میرے احساس دونوں صورتوں میں میرے ہی ہیں مگر آخر الذکر حالت میں ممکن ہے، کہ یہ کردار کا محرک ہوں (مثلاً ایسے کردار کے کہ پڑوتوں کے آتشدان کے خیال سے ایندھن کے جلانے میں کفایت شعاری سے کام لوں) جس سے کہ مجھے کوئی نفع نہوگا۔ لہذا جس حد تک ہمدردی حقیقی ہوتی ہے، یہ ایسے قانون کے مطابق ہوتی ہے، جس کے اندر خود میرے مستقبل کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ

یہ میرے کسی آئندہ مسرت کے خلاف بھی شدت کے ساتھ عمل کرے۔ موجودہ الم ایسے الم کا عکس ہوتا ہے جو ایسی شرائط پر مبنی ہوتا ہے، جو میری آئندہ مسرت سے کوئی متعین یا یکساں نسبت نہیں رکھتی۔ اور اسی وجہ سے جس کو اس کامل مسرت سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا، جو میں ایک خاص کردار سے سوچتا ہوں۔

۳۱۔ ان توجیہات کے بعد ہم اس مسئلہ کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ میرا کردار ہمیشہ میرے احساسات پر مبنی ہوتا ہے (یعنی میری المناک حالتوں سے نفرت اور خوشگوار حالتوں سے رغبت پر) آیا میرے احساسات کا تعین لازمی طور پر متوقعہ الم یا لذت کی توفیر سے ہوتا ہے۔ کیا یہ یقین کہ فلاں کردار سے مجھے زیادہ سے زیادہ لذت حاصل ہوگی، اس کے اختیار کرنے پر مجھے لازماً آمادہ کرتا ہے۔ کیا وہ عمل ہمیشہ مجھے سب سے زیادہ مسرور کرتا ہے، جو میرے لئے سب سے زیادہ مسرت کا ضامن ہوتا ہے۔ اگر یہ دونوں دعوے باہم مرادف ہوں تو یہ ظاہر ہو جائیگا، کہ ہمدردی محض دھوکہ ہی دھوکہ ہے اور میں دوسرے کی مسرت کی اسی حد تک تلاش کر سکتا ہوں، جس حد تک کہ یہ میری مسرت کے لئے وسیلہ ہوتی ہے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ نتیجہ غلط ہے۔ اور وہ دو دعوے جن کو انائی بعینہ ایک خیال کرتے ہیں دراصل ایک دوسرے کی ضد ہیں، اور میرے خیال میں مذکورہ بالا دلائل سے ہی مترشح ہوتا ہے۔ مگر یہ بات اس قدر اہم ہے کہ میرے لئے ضروری ہے کہ ان کے تقابل کو زیادہ واضح طور پر دکھلاؤں۔

۳۲۔ یہ مسئلہ (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) مختصراً یہ ہے، کہ قانون محرک کیا ہے؟ کیا ہم اس کے متعلق ہمیشہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ فاعل کی زیادہ سے زیادہ مسرت کی خواہش ہوتی ہے۔ مگر ہم کو پہلے یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ آیا اس کے متعلق ہم یہ کبھی کہہ بھی سکتے ہیں۔ غیر معقول حیوان کورانہ جبلت کی بنا پر عمل کرتا ہے۔ اس کے احکام جس حد تک وہ حکم لگاتا ہے قریبی واقعات تک محدود ہوتے ہیں۔ یہ شے اس کو آگ نظر آتی ہے اور وہ شے اس کو درندہ معلوم ہوتی ہے مگر اس کو ان سے زیادہ زیادہ بعید نتائج کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ نہ تو

خود غرض ہوتا ہے اور نہ غیر خود غرض۔ کیونکہ ہم خود غرضی صرف اس عمل سے منسوب کر سکتے ہیں جہاں دوسروں کے احساسات کا علم بھی ہوتا ہے، اور اس سے بے پروائی بھی ہوتی جاتی ہے۔ مگر یہاں پر ایک امتیاز بھی کرلینا چاہئے کیونکہ اس میں ایسی جبلتیں بھی ہوتی ہیں، جن میں دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی نیت تو نہیں ہوتی، مگر وہ مفید ہوتی ہیں، اس بات کو میں پوری صراحت سے بیان کر چکا ہوں کہ جانوروں میں ایسی جبلتیں ہوتی ہیں مثلاً محبت مادری جو فرد کے لئے غیر ضروری نہیں، بلکہ غیر مفید بھی ہوتی ہیں، مگر نسل کے لئے نہایت ضروری ہوتی ہیں۔ لہٰذا نسل کی ترقی کے لئے ان جبلتوں کو ترقی دینا نہایت ضروری ہے۔ اور چونکہ حیوان کو نتائج کا پہلے سے کوئی علم نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بہت ہی ادنیٰ قسم کا، اس لئے وہ دیدہ و دانستہ نتائج کا لحاظ رکھے بغیر عمل کریگا۔ اب اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ حیوان کی شعوری حالت اسقدر ترقی کرگئی ہے، کہ وہ بعیدی نتائج کا پتہ لگا سکتا ہے، یا بہ الفاظ دیگر بعید تو مستقبل پر بھی نذبر کر سکتا ہے، اور قریب وموجود پر بھی، مگر اسی نسبت سے ہمدردی میں وسعت نہیں ہوتی، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جبلتیں محدود ہو جائینگی۔ اس میں شک نہیں کہ جبلت معدوم تو نہ ہوگی۔ اب بھی ممکن ہے کہ مادری فرائض کی بجا آوری سے لذت نصیب ہو۔ مگر اس قسم کی لذت خالص شہوانی لذات کے زمرہ میں ہوگی۔ اس امر کا ادراک کہ برانڈی کا پینا برا ہے (یعنی آئندہ زحمت کا موجب ہوگا) برانڈی کے پینے کی لذت کو نہیں مٹا دیتا مگر یہ اس کو آئندہ زحمت کے خیال کو داخل کر کے محدود کردیگا۔ اسی طرح سے غیر ہمدردانسان کی جبلتیں جس حد تک ان کے عمل میں لانے سے معمولاً غیر خوشگوار نتائج پیدا ہونگے۔ محدود ہو جائینگی۔ اور فی الواقع اس اصول کی بہت سی مثالیں ہمارے مشاہدے میں آسکتی ہیں بعض معاشرتوں میں عورتوں کا مادی بوجھ کے متحمل ہونے پر رضامند نہونا، ان کی ذہانت وذکاوت کے تناسب سے ہوتا ہے۔ ان میں جو کم ذہین وذکی ہوتی ہیں وہ اپنی حیوانی جبلتوں پر عمل کرتی رہتی ہیں، جس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ اس پر ان کی جان قربان ہو جاتی ہے، اور جو زیادہ دور اندیش ہوتی ہیں وہ جبلت کو

خالص خود غرضانہ خیالات کی بنا پر دبائے رکھتی ہیں؛

۳۳۔ جو کچھ اوپر کہا جا چکا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بلاشبہ معمولاً ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر میرا بیان صحیح ہے، تو عقلی ارتقا کو ہمدردیوں کی ترقی کے مطابق ہونا چاہیئے۔ اور اس مطابقت سے جس قدر انحرافات ممکن ہونگے ان کو ہمارا عام اصول محدود رکھے گا۔ کیونکہ اگر استدلالی قوت کی زیادتی کے معنی معاشری اوصاف کی کمی کے ہوں، تو عقل کا اثر یہ ہوگا کہ نسل کا شیرازہ منتشر و کمزور ہو جائیگا۔ زیادہ عقلمند معاشرۃ پر ایسی معاشرۃ غالب آجائیگی جس کو ادنی کہا جا سکتا ہے، مگر جو اس اعتبار سے اعلی بھی کہی جا سکتی ہے، کہ یہ حالات زندگی کے نسبتہً زیادہ موزوں و مناسب ہے۔ ایسی حالت میں افادہ کا ادراک (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) افادے کی عام شرائط کے مخالف ہوگا۔ اگر ہوشیاری کا نتیجہ یہ ہو کہ ملکر رہنے کی قابلیت کم ہو جائے، یا جس حد تک اس سے اس میں ضعف واقع ہوتا ہے، تو یہ مضر جزو ہے یا ہوگا، اس کو رفتہ رفتہ معدوم ہو جانا چاہیئے۔ یعنی دنیا احمق کے حصے میں آجائیگی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عقلی ترقی کے ساتھ کم از کم کوئی ایسی شے تو ہونی چاہیئے، جس سے اس مخالف معاشرۃ رجحان کی تلافی ہو جائے۔ لہذا کسی نہ کسی طرح سے اس مخالف معاشرۃ رجحان کی تلافی ہونی ضروری ہے اور کسی حد تک یہ ہمدردی میں کسی قسم کا اضافہ فرض کئے بغیر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ روشن خیال جبلت کو دوسروں کے لئے عمل کرنے کی خرابیاں ہی ظاہر نہ ہونگی، بلکہ منافع بھی معلوم ہونگے۔ اور اگرچہ اس سے قربانی نفس میں تو کمی ہوگی، مگر اس سے دوسروں کے فائدے کے لئے ایسے عمل میں اضافہ ہوگا، جو فاعل کے لئے ثمر نیک پیدا کریگا اس مسئلہ کی دشواری اخوانی کردار کے داخلی و خارجی محرکات کے امتزاج پر مبنی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ہم کو انائی کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ معاشری کردار کے خارجی محرک ہوتے ہیں، اور نہایت ہی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو اس امر سے انکار ہے، کہ ان سے کل منظر کی توجیہہ ہوتی ہے اور یہ ایسی بات ہے جس کے واضح کرنے کی ضرورت ہے؛

۴۳۔ اب دیکھو کہ وہ عام اصول جس کو فراست یا دور اندیشی کا کلیہ کہہ سکتے ہیں یہ ہے کہ اس طرح سے عمل کرو جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہو اور یہ ان افعال پر بھی پوری طرح سے صادق نہیں آتا، جن میں اخوانی محرکات کا امتزاج بالکل بھی نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کے اندر وہ مطلق یا اولی خصوصیت نہیں ہو سکتی، جس کا بعض اوقات اس کی نسبت دعوے کیا جاتا ہے۔ اس کی تقریباً صحت کے لئے بھی ایسی شرط کی ضرورت ہے جو ممکن ہے کہ پوری ہو، اور ممکن ہے کہ نہو۔ کردار کا تعین ہمیشہ ان احساسات سے ہونا چاہیئے جو واقعاً موجود ہوں۔ ان احساسات میں بھی آئندہ کی لذت کا اثر موجودہ لذت کے اثر سے کم ہوتا ہے۔ ایسے فاعل کے لئے جس کے اندر عقل و استدلال کی قوتیں نہو مستقبل کا تو وجود ہوتا ہی نہیں مگر باعقل فاعل میں بھی یہ اس حد تک موجود نہیں ہوتا کہ کردار بالکل حساب کے مطابق ہوگا اگر اس کو یہ بات یقینی کے ساتھ معلوم ہو کہ موجودہ لذت کے چھوڑنے سے آئندہ لذات نصیب ہونگی، اس وقت بھی ممکن ہے کہ وہ یہ قربانی کرنے کے لئے تیار نہو اور یہ بات ایسی ہے جسکی مثالیں روزانہ ہماری نظر کے سامنے سے گذرتی ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنی آئندہ ذات کی اتنی پروا نہیں کرتا جتنی کہ موجودہ ذات کی کرتا ہے۔ مگر یہ بھی صحیح ہے کہ جس حد تک وہ صاحب عقل ہے۔ وہ حال و مستقبل دونوں کا لحاظ رکھتا ہے اور اس وجہ سے اس کا فراستی کلیہ پر کاربند ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔ جس قدر وہ عقلمند ہے اتنا ہی وہ اس اصول کے زیادہ قریب ہو جائیگے۔ مگر اب بھی یہ ایک معیاری حد کو ظاہر کرتا ہے، جس کا واقعاً تحقق نہیں ہوتا، اور اس سے جذبات کا ایسا توازن ظاہر ہوتا ہے، جس کا تحقق ممکن ہے کہ کم و بیش ہو۔ قریب قریب آجانا بھی زندگی کے معمولی حالات میں ممکن ہوتا ہے۔ شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو اس قسم کی پسند کرنی پڑتی ہے جس میں ایکطرف محض ایک آئندہ کی لذت ہوتی ہے اور دوسری طرف محض ایک خیال کی لذت ہوتی ہے۔ اگر میرے پاس روپئوں کی ایک مقرر تعداد ہو تو میں خود سے دریافت کرسکتا ہونگا آیا مجھے

زیادہ سے زیادہ لذت اس طرح سے حاصل ہوگی، کہ میں سب کی سب اب کھا لوں یا اس طرح سے ہوگی کہ اس میں سے کچھ کل کے لئے اٹھا رکھوں۔ اس کے جواب کا تعین فوری اشتہا اور کل کے اندازے کی اضافی قوت سے ہوگا۔ جس قدر قوی میری عقل ہوگی، اسی قدر اس امر کا امکان زیادہ ہوگا، کہ زیادہ سے زیادہ مسرت کا ادراک میرا غالب محرک ہوگا۔ مگر اصولاً یہ معاملہ نسبتاً سادہ ہوتا ہے۔ جو شے اس وقت سب سے زیادہ خوشگوار ہوتی ہے، اسی سے سب سے زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے۔ معمولاً میرا آج کھانا کھانا کل کھانا کھا لینے کی شرط ہوتا ہے۔ میں جب ایک صاحب عقل و استدلال کی حیثیت سے جب عالم وجود میں آیا تھا تو میری ہر اشتہا پہلے سے منضبط ہو چکی تھی۔ ان میں سے ہر ایک میرے جسم میں ایک جگہ رکھتی تھی اور ہر ایک میں معمولی افادے کے متناسب ایک زور تھا۔ خوراک کی خواہش خوراک کی ضرورت کے مطابق تھی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کل جسم کے اندر عمل کی اہمیت کے مطابق تھی۔ لہذا اشتہا کی تشفی کرنا تندرستی کی شرائط کے پورا کرنے کے مساوی ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انتہائی التذاذ کے مساوی ہے۔ عقل اس مسئلہ کو تقریباً حل شدہ پاتی ہے، اور اس کے لئے صرف اس قدر کام ہوتا ہے، کہ اور زیادہ صحت کے ساتھ حل کرے۔ یہ ان جبلتوں سے آغاز کرتی ہے، جن میں پہلے سے ہمنوائی ہوتی ہے، اور جو باہم مخالف نہیں ہوتیں۔ لہذا میں لذت کے مطالبات کے پورا کرنے میں غیر شعوری طور پر زندگی کی ضروریات کے لحاظ سے عمل کرتا ہوں۔ جبلتوں کو شرائط زندگی نے ڈھالا ہے، اگرچہ یہ شعوری طور پر ان کی جانب متوجہ نہیں ہوتیں۔ جو کچھ کہ توازن کے متعلق، ان اولیں جبلتوں کے بارے میں صحیح ہے، جن میں ہمدردی نہیں ہوتی، وہ اس وقت بھی صحیح ثابت ہوتا ہے، جب ہمدردی داخل ہو جاتی ہے۔ معمولاً قرین فراست یہ ہوتا ہے کہ عمل نیک کیا جائے یہ ایسی بات ہے جس پر آئندہ چلکر ہمیں زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کرنی ہوگی۔

۳۵۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں (اگر ہمدردی کے مسئلہ سے قطع نظر کرلیا جائے) کہ عقل کی زیادتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ انسان فراستی اصول کے قریب قریب آگیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جبلتوں اور احساسات کا عمل جو کردار کا طالب ہوتا ہے تقریباً اس اندازے کے مطابق ہوتا ہے کہ فاعل کے لیئے زیادہ سے زیادہ مسرت کے حاصل کرنے کی کونسی صورت ہے۔ مگر یہ اصول اولی نہیں ہے، یا ایسا نہیں ہے جس سے انکار کرنا تناقض میں مبتلا ہوئے بغیر ناممکن ہو۔ بلکہ یہ زندگی کے عام حالات سے ایک استنباط اور استعدادوں کے ترقی کرنے کی ایک صورت ہے، اور صحت سے قریب تر ہونے کا مدار خارجی شرائط پر ہے۔ محض اس امر کا وجدان کہ میں زیادہ سے زیادہ لذت کو ایک فوری لذت پر قربان کررہا ہوں اس کی تحریص کے مطابق عمل کرنے کو ناممکن نہیں کردیتا۔ یہ اس کو اس اعتبار سے غیر معقول کردیتا ہے، جس اعتبار سے کہ غیر معقولیت کامل طور پر ممکن ہوتی ہے، میں جانتا ہوں کہ مجھے اس طرح سے زیادہ سے زیادہ لذت حاصل ہوگی کہ شراب خانے کے دروازے میں قفل ڈالدیا جائے۔ مگر یہ علم اس کے دروازے میں قفل لگانے کے مساوی تو نہیں ہے۔ تاہم اس حد تک (یعنی ہمدردی کے مسئلہ کو خارج کرکے) ہم اصول کو تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ ذوی العقول کے محرک عامل کے، ایک عام قانون کو ظاہر کرتا ہے، جس حد تک کہ یہ صاحب عقل ہوتے ہیں۔ ہمیشہ کردار محرک کی واقعی مشینری پر مبنی ہوتا ہے، مگر اس مشینری کی ترتیب کچھ ایسی ہے، کہ فوری کردار کے لیئے یہ ممکن ہوتا ہے، کہ ضابطہ کے مطابق عمل کرے۔

۳۶۔ اب ہم کو ہمدردانہ محرک داخل کرتے ہیں، اور یہ دریافت کرنا ہے کہ آیا وہی اصول یہاں پر بھی پوری طرح سے منطبق ہوتا ہے، یا صرف جزواً صادق آتا ہے۔ یہ پھر بتلائے دیتے ہیں کہ ہمدردانہ احساس وہ ہے، جس کا قانون یہ ہے کہ تمہارے الم کا مجھے احساس ہے، اس لئے یہ میرے لئے بھی تکلیف دہ ہے۔ صاحب عقل فاعل، اگر وہ غیر اخوانی ہے، تو اس کو اس

علم کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے، کہ آئندہ مجھے بھی تکلیف ہوگی، اور اگر وہ اخوانی ہے تو اس کو اس علم سے تکلیف ہوتی ہے، کہ کسی اور کو تکلیف پہنچ رہی ہے یا پہنچنے والی ہے۔ یہ بات تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ ہمدردانہ محرکات کا دیگر محرکات سے لازمی طور پر تقابل نہیں ہوتا، نہ بہ اعتبار نتائج اور نہ بہ اعتبار اس حقیقت کے کہ یہ بہر حال فاعل کے احساسات ہوتے ہیں۔ گویا کہ ہمدردانہ محرکات ہمیشہ ایسے سانچہ میں نشو ونما پاتے ہیں، جو اور محرکات سے فراہم ہوتا ہے، اور یہ دونوں قسمیں اکثر اوقات اس قدر ملی ہوتی ہیں کہ ان میں تفریق ناممکن ہوتی ہے۔ محبت مادری کا خارجی رشتہ جس سے بچہ کے احساسات کا کوئی ادراک مترشح نہیں ہوتا، ترقی کر کے ایسے اتحاد کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جس میں ہمدردی کا احساس غالب ہو جاتا ہے۔ کسی ارتقائی منزل پر دونوں شکلیں موجود ہو سکتی ہیں۔ ممکن ہے ماں بچہ کو اسی طرح سے عزیز رکھتی ہو، جس طرح کوئی خوشنما پھول ہوتا ہے، یعنی اس کے اندر کسی قسم کے شعور کے تسلیم کرنے سے علٰحدہ، اور یہ عطوفت ممکن ہے، اسی محبت مادری کے ساتھ اس طرح سے خلط ملط ہو، کہ اس کا علٰحدہ کرنا ناممکن ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ غیر ہمدردانہ احساس فی الحقیقت قربانی نفس کا باعث ہو جائے۔ حسن کا شوق بہ حیثیت ایک خارجی وصف ہونے کے ممکن ہے کہ بیوقوفی کا باعث ہو جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ شخصی محبت کے بلند تر محرک کا باعث ہو اور دونوں حالتوں میں قربانی نفس اس اعتبار سے ناممکن ہوتی ہے کہ اس میں غالب محرک کے خلاف عمل کرنا ہوتا ہے۔ محبت مادری بہر حال ماں کا ایک احساس ہوتا ہے لہٰذا ہم کو صرف یہ فرض کرنا ہوتا ہے، کہ یہ اس قدر قوی ہے، کہ ایک مقررہ صورت میں قربانی نفس کو ناممکن کر دیتا ہے۔ کیونکہ بچہ کو کسی قسم کی مضرت پہنچانے کی تکلیف ممکن کہ اس قدر زیادہ ہو کہ ماں کی اور کسی ممکنہ لذت سے اس کی تلافی نہ ہو سکے۔ اس حالت میں ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے کہ برترین محبت نفس محبت ہے ہی نہیں۔ کیونکہ بہر حال یہ ماں کے خود اپنے احساسات کے تابع تو ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر اگر ہم نتائج کا خیال کریں تو کم سے کم ہمدردانہ عمل

کے اندر قربانی نفس مضر ہوسکتی ہے، اور اس کے خلاف انتہائی ہمدردی کا عمل بھی خود غرضانہ ہوسکتا ہے۔ اگر ہم اپنے امتیاز کو ایک محض ایسے واقعہ پر مبنی کریں، جو تمام مثالوں میں مشترک ہے، یعنی کہ ان کے ذہنی اسباب بھی ہوتے ہیں اور خارجی بھی تو یہ ابہام پیدا ہوتا ہے۔

۳۷۔ پس اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو یہ ہے کہ محرکات کی دو قسموں کا قانون کیا ہے؟ ہمدردانہ جذبات کے حذف کرنے کے بعد ہم نے دیکھا ہے کہ صاحب عقل آدمی کا عمل تقریباً یہ ہوتا ہے، کہ وہ اصول احتیاط پر کاربند ہوتا ہے۔ پس ہم ایسا واقعہ فرض کرتے ہیں جس میں ہمدردانہ احساسات عمل نہیں کرتے، مثلاً ایسی مثال لیتے ہیں جس میں ہمارا معاملہ صرف بیجان اشیا سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں اصول احتیاط بغیر کسی دشواری کے عائد ہوسکتا ہے۔ ایسے راستہ کو چھوڑنے میں کوئی مخالف محرک سدراہ نہیں ہوتا، جس کے متعلق ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے، کہ اس سے ہم کو مسرت کم اور زحمت زیادہ ہوگی ممکن ہے ہمارا اندازہ درست نہو، یا ممکن ہے کہ ائتلاف ہم کو گمراہ کردے۔ بعض اوقات ہم میں بیجان چیزوں کے متعلق بھی ایک طرح کی عطوفت پیدا ہوجاتی ہے جس سے گمراہ ہونے کی یہ صورت ہوتی ہے، کہ ہم ایک قسم کی طفلانہ تشبیہ سے یہ خیال کرنے لگتے ہیں، کہ گویا ان کے احساسات ہیں اور ہم ان کو ایک حد تک اپنی مسرت کو ضائع کرکے بھی باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر جس حد تک ہمارے عمل سے اس قسم کا کوئی مفروضہ مترشح ہوتا ہے، ہم اس کو خلاف عقل محسوس کرتے ہیں اور جوں جوں ہم کو زیادہ عقل آتی جاتی ہے، ہم اس کو ترک کردیتے ہیں۔ ہم کو اگر تناقض عمل سے بچنا ہوتا ہے تو اس کو دباتے ہیں۔ کردار کا اگر کوئی اصول ہوسکتا ہے جو یہ کہتا ہو کہ زیادہ سے زیادہ مسرت کیلئے عمل کیا جائے ہم اس سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں چونکہ مفروضہ کی رو سے ہم ہی شخص متعلق ہوتے ہیں اس لئے ہماری ہی مسرت کا لحاظ ہوسکتا ہے۔ اگر اصول غیر معقول طور پر عائد ہوتا ہو تو ہم کو تمام صورتوں کو اسی طرح سے خیال کرنا چاہیئے۔ ماں کو اس وقت بچے کے چھوڑ دینے کے لئے

تیار رہو جانا چاہیئے، جب اس کو ایسا معلوم ہو جائے کہ بچہ کے رکھنے میں مسرت کے مقابلہ میں زحمت زیادہ ہے۔ صرف یہی نہیں کہ جب ہم کو مادی اشیا سے بحث ہوتی ہے، اسی وقت ہمارا یہ اصول ہوتا ہے بلکہ جس حد تک ہم ذی حس اشیا سے اس طرح معاملہ کرتے ہیں کہ ہم کو ان کے با حس ہونے کا لحاظ نہیں ہوتا اس حد تک ہم اسی اصول پر کاربند ہوتے ہیں۔ پرانے جوتے جب ہمارے پاؤں کو تکلیف دینے لگتے ہیں، اور نئے دستیاب ہو سکتے ہیں تو ہم ان کو پھینک دیتے ہیں۔ ہم انسانوں کو بھی آلات کے طور پر سمجھ سکتے ہیں، اور ان سے بھی اسی قسم کا سلوک روا رکھ سکتے ہیں۔ ہم ایک بوڑھے ملازم کو جب وہ کام کرنے کے قابل نہ رہے، اس کے بھوکوں مرنے کا خیال کئے بغیر اپنے یہاں سے نکال سکتے ہیں۔ اگر ہم میں ہمدردی نہ ہو تو کردار کا یہی اصول ہوگا۔ یہی اصول ان اشیا کے متعلق ہو سکتا ہے (جن کو اگر ہم شئے کہہ سکتے ہیں) جن سے ہم کسی قسم کا واقعی وجود منسوب نہیں کرتے۔ ہم کو فرضی اشخاص کے رنج و راحت میں شرکت کرنے سے تمثیل میں بہت کچھ لذت ہوتی ہے۔ ہم کو جولیٹ یا جینی ڈینس کی زندگی کے واقعات سے ایسی دلچسپی ہوتی ہے، جو اس سے کچھ مختلف نہیں ہوتی جو ہم کو حقیقی اور زندہ انسانوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور اس حالت میں (یہ فرض کر کے کہ پڑھنے میں ہمارے دراصل یہی مسرت مقصود ہوتی ہے) صرف معقول اصول یہی ہوگا کہ فرضی اشخاص کو اپنے خیالات سے جہاں تک کہ ہم سے ممکن ہو خارج کر دیں تو ایسی صورت میں تمثیل سے ہم کو لذت کے بجائے الم زیادہ ہونے لگتا ہے۔ جس قدر ہم زیادہ معقول ہونگے، اسی قدر باقاعدگی کے ساتھ ہم اس اصول پر کاربند ہونگے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ عادت اور اتفاقی اختلافات اس قسم کے اصول پر کاربند ہونے کو غیر یقینی کر دیتے ہیں۔ اور یہاں یہ بھی ممکن ہے اور عموماً ہوتا ہے، کہ زندہ انسانوں کے ساتھ بھی اسی قسم کا عمل ہو۔ یعنی ان کے حالات کو انسان محض خواب و خیال سمجھے جو گویا کہ ہمارے مشاہدے کے حلقے سے گذرنے کے بعد ہمارے لئے معدوم ہو جاتے ہیں۔ معمولاً ہم کسی دور دراز ملک کے واقعات کو اخباروں

میں اسی طرح سے دیکھتے ہیں، جس طرح سے ناول کے واقعات کو، صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ اس صورت میں ہم کو ان کے خارجی وجود کے متعلق کچھ زیادہ یقین ہوتا ہے۔ بسا اوقات ہم اپنے احباب کے ساتھ ایسا سلوک کرتے ہیں جیسا کہ قدیم زمانے میں بادشاہ اپنے مسخروں سے کیا کرتے تھے، یعنی ہم ان کو دل بستگی کا ذریعہ خیال کرتے ہیں، جو اگر دلچسپ نہ رہیں تو انکا وجود و عدم ہمارے لئے برابر ہو جائے۔ ایسا کرنا معروض کے متعلق یہ خیال کرنے کے مساوی ہے کہ یہ غیر حقیقی ہے یا اس کا وجود ہماری نسبت سے ہے؛

۳۸ پس اس بارے میں دونوں صورتوں میں جو فرق ہے وہ نہایت ہی نمایاں ہے، اور ان اصولوں کے مطابق ہے جو بیان ہو چکے ہیں۔ کسی شئے کے وجود خارجی پر یقین رکھنا اس کے مساوی ہے، کہ یہ میرے احساسات سے علٰحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہے (یعنی یہ سمجھنے کے مساوی ہے کہ اگر میں اپنی آنکھیں بند کروں یا اس کے متعلق خیال نہ کروں تو بھی یہ اپنی جگہ پر بدستور رہے گی۔ ایک ذی حس وجود کے متعلق یقین کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایسے احساسات ہیں جو اسوقت بھی ہو سکتے ہیں جب مجھے ان کا وقوف نہیں ہوتا۔ حقیقی یقین کے معنی یہ ہیں کہ بر وقت یقین مجھ میں ایسی حسیں یا جذبے ہوں، جو ان کے مطابق ہوں جن سے اس شئے کا واقعی وجود مترشح ہوتا ہے پھر دیکھو کہ ایک مادی شئے صرف اس حد تک میرے لئے دلچسپی رکھتی ہے، جس حد تک کہ یہ کسی قسم کے احساس کی علت ہوتی ہے اور جب ہمدردیوں کو تعلق نہو، تو میرے ہی احساس کی علت ہوتی ہے، خواہ اسس میں مستقبل کا وجدان پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو۔ لہذا اس تعلق کے بغیر مادی اشیا میں دلچسپی لینا غیر معقول ہے جیسا کہ ایسی خوراک کی خواہش کرنا جس میں تغذیہ نہو یا ایسی آگ کی خواہش کرنا جو حرارت نہ پہنچا سکے۔ ایسی صورت میں میں ایسی شئے کی خواہش کروں گا جو مفروضے کی رو سے میری احتیاج سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ یہی باحس شئے کے متعلق بھی صادق آتا ہے، جب تک کہ میں اس کی حس کا لحاظ نہیں کرتا۔ مگر حس کا لحاظ رکھنا ہمدردی کرنے کے مساوی ہے یا کم از کم معمولاً اس سے ہمدردی

مترشح ہوتی ہے۔ ہمدردی کے موجود ہونے اور لہٰذا محرک بننے کے قابل ہونے کی صرف یہی ایک شرط لازمی ہے، کہ مجھے معروض کا فی الحقیقت یقین ہو اور مجھ میں استحضاری احساسات ہوں۔ اس کے متعلق یقین رکھنے کے معنی اس کے متعلق محسوس کرلنے یا ایسی ہمدردیوں کے رکھنے کے ہیں، جو میرے استحضارات کے اسی نسبت سے کم وضاحت کے ساتھ مطابق ہوتی ہے جس نسبت سے کہ معروض دور یا میرے ممکنہ حلقۂ اثر سے خارج ہوتا ہے۔ مگر اس کے حقیقی ہولنے کی وجہ سے مجھے قوی محرکات ہوتے ہیں۔ پس ان علائق کو با قاعدہ نظرانداز کرنا اس طرح سے عمل کرنے کے مساوی ہے جس طرح میں انتہا درجہ کا انائی ہونے کی صورت میں کرتا، اور میرے یہ خیال ہونے کے کہ میرے شعور کے علاوہ دنیا میں کوئی اور شعور نہیں ہے مگر فی الحقیقت اس اصول کو عمل میں لانا دیوانگی ہے، کیونکہ دنیا کا جو حصہ میرے لئے دلچسپی رکھتا ہے وہ بیشتر دوسرے باشعور عالموں کے احساسات پرمشتمل ہے اور میں ان کے وجود کو صرف اس صورت میں نظرانداز کرسکتا ہوں کہ اس تمام فہم وفراست کو کھو بیٹھوں جو مجھے ادنیٰ بہائم سے ممتاز کرتا ہے؛

۳۹۔ اگر ہمدردی کے اثر کو تسلیم کرلیا جائے، تو پھر محرکات کا کیا قانون ہوگا۔ کیا اب بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ میں ہمیشہ اپنی برترین مسرت کے لئے عمل کرتا ہوں یہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ غیرہمدرد حیوان کے محرک کا قانون تقریباً یہی ہونا چاہئے جس حد تک کہ اس کا کردار اس کے احساسات کے تابع ہوتا ہے، اور ان احساسات میں امتیاز پیدا کرلنے کی صرف یہی صورت ہے کہ انہیں اسی کے آنیوالے احساسات کے وجدان کو داخل کردیا جائے یا اس وجدانکو انسے خارج کرلیا جائے۔ لہٰذا اس مسئلہ میں جو عناصر ہیں، وہ صرف خود عامل کے احساسات ہیں جن میں اس کی آئندہ حالت کی پیش بینی بھی شامل ہوتی ہے، اور میں اس امر کے وجوہ بیان کرچکا ہوں کہ تلازم ایسا ہونا چاہئے جس میں زیادہ مسرت کے ادراکات فطری طور پر قوی ترین محرک کے مطابق ہوں۔ جب ہم ہمدردانہ احساسات کو داخل کرتے ہیں تو اس وقت بھی یہ بات صحیح رہتی ہے کہ عامل

اپنے احساسات کے تابع ہوتا ہے۔ مگر اس قانون کو اب ہم اسی طرح سے
بیان نہیں کر سکتے۔ ریاضیاتی انداز میں اگر بیان کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں
کہ فاعل کا کردار اس کے احساسات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر بعض احساسات
خود مستقل طور پر متغیر رہنے والے اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں یعنی دوسروں کے
احساسات۔ لہذا ہم قانون کردار کو صرف عامل کے لحاظ سے مستنبط نہیں
کر سکتے۔ عکس ڈالنے والے جسم کا رنگ اسی طرح سے اس کی اصل ساخت
پر مبنی ہوتا ہے جسطرح کہ اس جسم کا جس کا عکس نہیں پڑتا۔ لیکن قانون
رنگ ایک صورت میں تو لازمی طور پر گرد و پیش کے اجسام کے رنگ
کے حوالہ کو داخل کرلے گا، اور ایک صورت میں خارج کر دیگا۔ اس بات
کو جس طرح سے میں سمجھتا ہوں اس سے امتیاز کی صحیح اور واحد راہ دستیاب
ہوتی ہے۔ ہمدرد وجود یعنی وہ جو اپنی ہمدردیوں کی بدولت ایک بڑے نظام
کا جزو بنجاتا ہے، اس کے اسی طرح سے بذات خود کوئی معنی نہیں ہوتے جس
طرح سے ایک عضو جسم کے حوالہ کے بغیر بے معنی ہوتا ہے۔ اس میں شک
نہیں، کہ جسم کے حصہ پر اسی حصہ کے اوصاف کی فرمانروائی ہونی چاہیے، مگر
یہ کل عضویہ کی نسبت سے اسی طرح سے عمل کرتے ہیں کہ یہ صرف اسی وقت
بامعنی ہو سکتے ہیں یا بہ الفاظ دیگر ہم ان کے عمل کے قانون کو صرف اس وقت
حاصل کر سکتے ہیں جب ہم کل جسم کا لحاظ کرتے ہیں۔ یہی بات اس وجود کے
متعلق صادق آتی ہے، جو معاشری عضویہ کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں
کہ یہ بلا واسطہ ہمدردیوں کے متعلق صحیح ہے جو اس کو کسی دوسرے شخص سے
اس طرح مربوط کرتی ہیں کہ دوست کے رنج و راحت بھی اس کو اپنے رنج و
راحت معلوم ہوتے ہیں۔ نیز جب کبھی اس قسم کی ہمدردیاں ایک اجتماعی
جذبہ کا باعث ہوتی ہیں یعنی ان کی بنا پر خانگی علائق عالم وجود میں آتے ہیں جن
سے کہ خاندان مربوط اتحاد ہوتے ہیں یا مملکت کے ساتھ حب وطن کا جذبہ
یا ایک لشکر کا فوجی جذبہ تو اس وقت بھی یہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ یہ ان جبلتوں
کے متعلق بھی اسی طرح سے صحیح ہے، جو معاشری عامل سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً

احساس عزت وغیرہ، اور جو اگرچہ کسی معاشری نظم کے وجود پر تو دلالت نہیں کرتیں مگر ان کا وجود معاشری نتیجے کے لئے ضروری ہوتا ہے ہمکو یہ فرض کرنا چاہیے کہ اس قسم کی تمام جبلتیں ہمدردی کے نتائج ہوتی ہیں۔ ان کا نشو ونما اور انکی قوت ہر شخص میں دوسروں کے لئے احساس کرنے کی قابلیت پر دلالت کرتا، اور چونکہ یہ ایسی تسویقات سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتی ہیں جن سے معاشری نظم میں کسی کا تغیر ظاہر نہیں ہوتا یہ فکر و احساس کی اہم ترین اشکال میں اسطرح سے داخل ہوجاتی ہیں کہ ان کو بنیادی اور اولین جبلتیں شمار کرنا پڑتا ہے۔ اور ان میں اگر کوئی شخصی عنصر ہوتا بھی تو وہ جس عمل سے یہ پھیلتی ہیں اسی عمل سے خارج ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ احساسات تو فرد کے ہوتے ہیں مگر ان کے قانون کی تعین صرف عام معاشری حالات کے حوالہ سے ہو سکتا ہے۔

۸۔ نیز اس سے اب ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کس اعتبار سے احتیاطی اصول کو ہم محدود کر سکتے ہیں۔ معقول ہونے کے معنی کم از کم میرے نزدیک عام اصول پر بلا تناقض عمل کرنے کے ہیں۔ اور اس میں جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں یہ شرط بھی داخل ہے کہ میرے عمل کی حقیقی علت کے بیان کو میرے افعال کی معقولیت کو بھی متعین کرنا چاہیئے۔ جس قانون کی میرے احساسات واقعاً پیروی کرتے ہیں اس کو اس اصول کے مطابق ہونا چاہیئے، جو میری عقل کو پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ پس ایسے وجود کے معقول طور پر عمل کرنے کے لئے جس میں معاشری جبلتیں ہوں یہ ضروری نہیں کہ وہ کردار کا وہ راستہ اختیار کرے جس میں مسرت کے زیادہ مواقع ہوں بلکہ ضروری یہ ہے کہ وہ ایسا راستہ اختیار کرے جس سے کہ اس نظام کو زیادہ سے زیادہ مسرت کے حاصل کرنے کے مواقع ہوں جس کا وہ جزو ہے یہ میں بتا چکا ہوں کہ احتیاطی اصول پر کاربند ہونے کے لئے بھی بعض شرائط ضروری ہیں انہیں میں یہ شرط ہے کہ فوری لذت معمولاً لذات کے بڑے سے بڑے مجموعے مخالف نہ ہونی چاہیئے۔ یہ اور بھی زیادہ واضح ہے کہ دوسری حالت میں کمتر معاشری انسان کی کمزور اور وقتی ہمدردیاں خالص غیر ہمدردانہ جبلتوں کے مخالف نہ ہونی چاہئیں۔ اصولاً معاشری عضویہ کی جبلتیں فرد

کی جبلتوں کے زیادہ سے زیادہ مطابق ہونی چاہئیں۔ قبیلہ کے لئے لڑنے میں وحشی کو اپنے لئے بھی لڑنا ہوتا ہے۔ بلند ترین معاشرتوں میں بھی عقل اور ہمدردی دونوں کافی ضعیف ہوتی ہیں۔ مگر عقلی قوت کے ہر اضافہ کے ساتھ ایک وجود اپنے کو دوسروں وجودوں سے زیادہ متحد و مرتبط محسوس کرتا ہے اور اسلئے احتیاطی اصول کا معاشری میں ختم ہوکر کردار کے پہلے اصول کے بننے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ بلند ترین منزل کا جو تعقل ہو سکتا ہے، اس میں بھی کردار کے بیشتر حصہ کا باعث ایسے محرک ہوتے ہیں جن سے ہمدردیوں کو کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جس طرح یہ ہے کہ بلند ترین عضویوں میں ہر عضو کے اندر بعض ایسے افعال و خواص ہوتے ہیں جن کو عضوی اتحاد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ جوں ہی میں ہمدرد بنتا ہوں اگرچہ یہ خفیف مقدار ہی میں کیوں نہو، اور اس کی وجہ سے مجھ میں معاشری جبلتوں کے اختیار کرنیکی قابلیت پیدا ہوتی ہے تو ان تمام صورتوں میں جن میں کہ ہمدردیاں یا مشتق جبلتیں عمل کرتی ہیں احتیاطی اصول سے محرک (اور لہذا کردار) کا اصلی قانون دستیاب نہیں ہوتا۔

۱۴۔ اناثی مفروضہ کے بناپر واقعات کو جو احتیاطی رنگ دیدیا گیا ہے اسپر غور کر کے توجیہہ کو مکمل کیا جا سکتا ہے۔ اس مفروضہ کا اس نظرئے سے آغاز ہوتا ہے، جس پر میں نے مختلف وجوہ کی بنا پر نکتہ چینی کی ہے اور جو یہ ہے کہ معقول عمل کے معنی ہیں کہ وہ ایک غایت کے لئے کیا جائے۔ اس دعوے کے اندر جو صداقت مضمر ہے میں اس کو تسلیم کرتا ہوں، یعنی معقول عمل میں ہر فعل کو علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جاتا بلکہ ایک نظام کا جزو سمجھا جاتا ہے اس لئے اس کے اندر مستقبل اور حال دونوں کا ایک شعوری حوالہ ہوتا ہے مگر میں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کی ترجمانی اس طرح پر نہ ہونی چاہئے جس سے یہ ظاہر ہو کہ کردار کی ذہنی شرط کبھی موجودہ احساس کے علاوہ بھی کوئی اور شئے ہو سکتی ہے۔ اس مغالطہ آمیز بیان میں مبتلا ہوتے ہی ہم اناثی ضابطہ اختیار کر لیتے ہیں کیونکہ اس صورت میں اس ذیلی باہم معنی دعوی کہ ایک شخص کے

کردار کا تعین خود اسی کے احساسات سے ہوتا ہے کیونکہ بصورت دیگر یہ خود اس کا کردار نہ ہوگا کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ ایک شخص کی غایت خود اس کی مسرت ہونی چاہیئے۔جس صورتیں کہ ہم کو ہمدردانہ احساسات سے بھی بحث ہوتی ہے جن کی بہت ہی ابتدائی حالت سے یہ اولین خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ دوسروں کے احساسات کا پرتو ہوتے ہیں، اس صورت میں بھی ہم کو انھیں زبردستی اس ضابطہ کے مطابق کرنا پڑتا ہے اور اس لئے ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ ہمدردانہ احساس کی تمام صورتوں میں ایک انائی غایت ہوتی ہے جو بروقت عمل شعور سے ساقط ہو جاتی ہے۔ میرے نظرئے کے مطابق یہ اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہے کہ اس قسم کا تمام تر کردار غیر معقول ہوتا ہے اور جوں جوں ہماری عقل اور آئندہ نتائج کا اندازہ کرنے کے متعلق ہماری پیش بینی قوی ہوتی جائیگی یہ ناممکن ہوتا جائیگا لیکن کبھی کبھی اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بظاہر اس کے تسلیم کرنے کے مساوی ہے کہ ایک شخص ایسی غایت کو اختیار کر کے جو کہ غایت اصلی نہیں ہے زیادہ مسرور رہ سکتا ہے۔ ایسی صورت میں حقیقی قربانی نفس کا واقعہ خلاف ہوگا۔ کیونکہ محض فوری غایت کی طرف متوجہ ہونے میں جو نفع ہے (اب وہ کچھ بھی ہو) اس امر کو معقول نہیں بنا سکتا کہ غایت اصلی کو ترک کر کے فوری غایت کو حاصل کیا جائے۔ مگر اس سے اس واقعہ کی توجیہ ہوتی ہے کہ لوگوں کو ایسی حالت میں فی الحقیقت دوسروں کی خیر کے لئے جد وجہد کرنے میں کیوں لذت ہوتی ہے جب ان کو آخر امر اپنے لئے کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ہو۔

۴۲۔ اب اس میں شک نہیں کہ یہ بیان ایک اہم نفسیاتی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے جس پر اکثر حالتوں میں غور کرنا بہت مفید ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے کہ کسی جذبی حالت کی لذت اس کی شدت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اور اس لئے اس وقت اور تمام جذبات خارج ہو جاتے ہیں اگر ہم یہ کہیں کسی احساس کے متعلق ہمارا علم اس کی شدت کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی کہیں کہ جس قدر شدت زیادہ ہوگی اسی قدر کم ہم کو

اس کا علم ہو سکے گا تو گویا اس کو متناقض شکل میں بیان کرتے ہیں۔ یہ واقعات کے بیان کرنے کا صرف ایک طریقہ ہے کہ احضاری علم ذرا دیر کیلئے استحضاری علم کو خارج کر دیتا ہے۔ ایک شئے کے دوسری اشیا کے ساتھ علائق کا حال مجھے جتنا زیادہ معلوم ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ میں اس شئے سے واقف ہوتا ہوں۔ اسی طرح سے احساس کے متعلق ہے کہ جس قدر مجھے ان حالات و شرائط کا علم بہتر ہوتا ہے جن میں کہ یہ پیدا ہوتا ہے، اتنا ہی میں اس سے زیادہ واقف ہوتا ہوں۔ نیز جس حد تک کہ مجھے یہ تیزی و صراحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے اسی قدر میں اس سے زیادہ واقف ہوتا ہوں۔ مگر شدید احساس کے وقت اس پر کسی قسم کا غور و فکر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس وقت اس کی شدت علم کو دبا دیتی ہے اگرچہ جب میں غور و فکر کرتا ہوں تو اسوقت یہ علم کی شرط ہوتی ہے اسی لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب ایک شخص ایک غایت کے لئے عمل کرتا ہے تو ممکن کہ وہ اس کو اس حالت میں زیادہ اچھی طرح سے حاصل کرے کہ وہ اس کے متعلق خیال نہ کرے۔ اگر میں کسی نشانہ کی اس لئے شست باندھوں کہ مجھے انعام ملے تو مجھے نشانہ لگاتے وقت انعام کا خیال نہ کرنا چاہئے کیونکہ انعام کے خیال کرنے کے معنی یہ ہیں کہ میں بعض استحضارات کو اپنی مشغولی میں مخل انداز ہونے کا موقعہ دیتا ہوں اور ممکن ہے کہ ان کا عمل سے تعلق ہو یا نہ ہو بہرحال یہ خیالات کو منتشر کر دیں خواہ یہ اس واہ واہ کے خیالات ہوں جو کامیابی پر مجھے سنائی دینگے یا بالکل ہی مختلف نوعیت کے خیالات ہوں کامیاب عمل کی عام شرط یہ ہے کہ ہر قسم کی بے تعلق اور خارجی شئے سے احتراز کیا جائے اور ایک ہی غایت پر توجہ کو کامل طور پر مرکوز کیا جائے گرچہ وہ غایت ایک بڑی غایت کا جزو ہو اور اس کی اسوقت تک خواہش نہ ہوتی جب تک کہ یہ کسی اور امر میں مفید نہ ہوتی۔

۴۳۔ یہ بات کافی طور پر واضح ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ بہت سے اخوانی اعمال پر صادق آتی ہے۔ ممکن ہے میں ایک شخص کے ساتھ نیکی معاوضہ کو پیش نظر رکھ کر کروں مثلاً میں نشانہ انعام حاصل کرنے کے لیے

لگاتا ہوں یا ایک مریض کا فیس حاصل کرنے کے لئے علاج کرتا ہوں اور حقیقت یہ ہے کہ اصولاً ذہن ڈگمگاتا ہے۔ یعنی یہ ایک سلسلہ نتائج پر دوڑ لگاتا ہے۔ اور کبھی ایک نقطہ پر ٹھیرتا ہے اور کبھی دوسرے نقطہ پر۔ کبھی آخری کامیابی پر غور کرتا ہے اور کبھی درمیانی مشکلات پر۔ اس لئے یہ چند مختلف غایتوں کو لیتا ہے اگرچہ جس حد تک یہ غایتیں معقول ہوتی ہیں یہ باہم مخالف نہیں بلکہ موافق ہوتی ہیں۔ مگر اس بیان سے ان محرکات کی حقیقت کسی طرح سے متاثر نہیں ہوتی جو عمل کرتے ہیں۔ مجھے اس امر کا کوئی حق نہیں کہ میں آخری حالت کو انتخاب کر کے یہ کہہ دوں کہ محض یہی حاصل محرک ہے۔ اگرچہ اور محرکات بجائے خود اس کے بغیر ناکافی ہوں جن نتائج کی پیش بینی ہوتی۔ ہے ان کے ہر حصہ میں وہی اثر ہوتا ہے جو ظاہری غایت میں ہوتا ہے۔ میں نشانہ انعام حاصل کرنے کے لئے لگاتا ہوں یعنی اگر انعام کی توقع نہ ہوتی تو میں نشانہ نہ لگاتا۔ مگر یہ بھی اسی طرح سے صحیح ہے کہ محض انعام مجھے نشانہ لگانے پر آمادہ نہ کرتا اگر خود نشانہ لگانے کا فعل کسی حد تک بھی ناگوار ہوتا۔ نہ میں اپنے ذہن سے غایت کے متعلق تمام خیالات خارج کر سکتا جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر فعل ایک خاص حد تک خوشگوار نہ ہوتا تو میں اس کی ایک لازمی شرط کے پورا کرنے سے قاصر رہتا۔ اس کا ایک حد تک خوشگوار ہونا لازمی ہے ورنہ تو مجھے خارجی نتائج پر غور کرنا پڑتا جس سے میرے ذہن میں انتشار پیدا ہو جاتا۔ اس لئے ہر محرک کی واقفیت کے خلاف ذہن کے خالی رکھنے کی ضرورت سے کچھ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو ذرا دیر کے لئے خود مختار ہوتا ہے اس کے برعکس ایک محرک کے خود مختار ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ یہ حقیقی ہو۔؛

۴۴۔ کریمانہ عمل کی صورت میں بھی یہ اسی طرح سے صادق آتا ہے طبیب اس قدر کریم النفس نہیں ہوتا کہ وہ میرا علاج بغیر فیس کے لئے کرے۔ لیکن اگر وہ فی الحقیقت بامہر نہیں ہے یعنی اس کو میری تکلیف سے حقیقی ہمدردی نہیں تو یہ ضروری ہے کہ وہ ہر وقت اپنی فیس کے خیال میں مصروف رہے جو ایک

مختلف شئے ہے۔ وہ اس وقت تک کبھی کریم النفس نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مریض کو ایسا آلہ سمجھتا ہے جس پر وہ اپنی آمدنی کی خاطر عمل جراحی کرتا ہے بغیر اس کے کہ اس کے احساسات میں ایک حقیقی دلچسپی اور لگاؤ ہو۔ میرے لئے اس امر کے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ کریم النفس ہونے یا نہ ہونے سے بہتر طبیب ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض مواقع پر تو اس کے لئے یہی بہتر ہوتا ہے کہ وہ فیس کی خواہش اور ہمدردیوں دونوں کو ذرا دیر کے لئے معطل کر دے، اور محض ہنرمندی کی سادہ لذت سے کام لے۔ مگر بہرحال اگر اس وقت وہ فیس کے خیال کو فراموش کر دے تو اس کی جگہ کسی حقیقی محرک کو لینی چاہئے۔ اور اگر مصیبت یا تکلیف کے رفع کرنے کی خواہش متعدد بدلوں میں سے ایک بدل ہے مگر کسی قسم کا اثر پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ حقیقی ہو۔ جس حد تک کہ ایک حقیقی ہمدردی موجود ہوتی ہے وہ ایسا احساس ہوتی ہے جو خالص احتیاطی اصول کے مطابق نہیں ہوتا وہ طبیب کی حیثیت سے بھی اس قدر عمدہ نہیں ہو سکتا، جب تک اس کو ایسے محرکات نہ ہوں جو اسے پیشہ کی کامیابی سے ماورا کر دیں۔ درحقیقت کل استدلال کا خلاصہ یہ ہے افعال کے پیچیدہ نظام میں جس پر کہ ہر صاحب عقل شخص کی زندگی مشتمل ہوتی ہے کسی ایک محرک شئے دبانے کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا۔ دوسرے محرکات میں تبدیلی ہو گی۔ اگر مختلف قسم کے محرکات میں اتحاد عمل نہ ہوتا تو ہماری ہمدردیوں کا گلا گھٹ جاتا اور ہمارے غیر ہمدردانہ احساسات کا حلقہ بھی محدود ہو جاتا اگر عمل کی یہ صورتیں ایسے محرکات سے ظہور میں نہ آتیں جن کا مدار محض ہمدردانہ احساس پر ہے۔

۵۴۔ اس سے ایک بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس پر بعد میں تفصیلی گفتگو کرنی ہو گی۔ ہمدردانہ اور غیر ہمدردانہ احساسات میں جو فرق ہے وہ ان کے قانون یا اساسی اصول کا فرق ہوتا ہے لہذا جب انانی یہ کہتا ہے کہ یہ کہنے میں محال لازم آتا ہے کہ انسان ایسی شئے کو مقصد بنا کرنا یا دوسرے ہو سکتا ہے جو خود اس کی مسرت نہیں ہوتی تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک

انسان ایسے محرکات کی حس رکھنے سے زیادہ مسرور نہیں ہو سکتا جو خود اس کی مسرت کی سادہ خواہش کے علاوہ اور کسی قانون کے تابع ہوں۔ اب جو کچھ اوپر بحث ہو چکی ہے اس سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ یہ محال ہم سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ سچ ہے کہ انسان ایسی ہمدردیاں اکتساب کر سکتا ہے، جو اس کو ممکن ہے کہ قانون احتیاط سے منحرف کر دیں اور لہذا جن کا نتیجہ خود اپنی قربانی ہو۔ خود غیر ہمدردانہ جبلتیں بھی جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں قربانی نفس کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس قسم کا ایثار ہمدردانہ جبلتوں کیلئے لازمی نہیں ہے۔ یہ صرف ایک اتفاق ہوتا ہے، جس کو فرد کی اغراض کے معاشرۃ کی اغراض سے کم بیش متصادم ہونے کے اعتبار سے کم و بیش اہم سمجھا جاتا ہے۔ اگر اس قسم کا تصادم نہیں ہوتا یا جس حد تک نہیں ہوتا تو یہ فرض کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا کہ ہمدرد غیر ہمدرد سے زیادہ مسرور ہوتا ہے۔ ہمدرد و غیر ہمدرد میں بھی فرق ہوتا ہے کہ ہمدرد نئے حسیات اکتساب کر لیتے ہیں۔ ایک ہی شخص مختلف محرکات سے عمل نہیں کرتا کیونکہ یہ تو ایک متناقص مفروضہ ہوگا بلکہ وہ ایک اور ذات ہوگی اور اسمیں علحدہ استعدادیں ہوں گی اس لئے ایک نئی استعداد حاصل کر لی ہے جس کے ساتھ اس کے منافع اور خرابیاں دونوں لگی ہوئی ہیں۔ اس کے اندر یہ نفع تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے بغیر ایک صاحب عقل ذات ہونے کی حیثیت سے ترقی نہیں کر سکتا۔ معقول ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ہمدرد ہو کامل اور باقاعدہ طور پر خود غرض ہونے کے لئے اس کا پاگل ہونا ضروری ہے، یا بہ الفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسا سودا کیا ہے، جس کی بدولت وہ اپنی لذات اور اپنے آلام کو اس معاشرۃ کے لذات و آلام میں شریک کر دیتا ہے، جس کا وہ فرد ہے اور وہ تمام منافع حاصل کر لیتا ہے جو معاشری اتحاد سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس پر ہم کو تفصیل کے ساتھ بحث کرنی ہوگی کہ آیا یہ سودا اچھا ہے یا برا اگر ہمارے پاس کم از کم کوئی اولی حق اس کے برا کہنے کا تو نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کے ساتھ کبھی کبھی ایثار و قربانی کی ذمہ داری عائد ہوتی

ہے تو ہم اس ذمہ داری اس وقت تک تکلیف دہ اور پریشان کن نہیں کہہ سکتے جب تک کہ ہم کو یہ معلوم نہ ہو کہ درحقیقت یہ کس طرح سے عمل کرتی ہے اور اس کے ساتھ کون کونسے منافع ہوتے ہیں۔

باب ۷

خوبی

۱۔ تعقل خوبی

۱۔ میں کہہ چکا ہوں کہ اخوانیت ایسی استعداد ہے، جو اخلاقی کردار کے لئے نہایت ہی اہم ہے۔ اگر یہ حقیقت نہ ہوتی تو فضیلت یا نیکی محض نام ہی ہوتا، اور معاشرۃ کا عالم وجود میں آنا ناممکن ہوتا۔ مگر میں یہ بھی کہہ چکا ہوں، کہ اخوانی عطوفت کو اخلاق کے مطابق نہ سمجھ لینا چاہیئے۔ میں صرف اس حد تک معاشرۃ کا ایک باکار فرد بن سکتا ہوں، جس حد تک کہ میں خود کو دوسروں کے مطابق بنا سکتا ہوں۔ اخوانی ہونے کی حیثیت سے میں خود کو کسی معاشری عضوئے کے اجتماعی جذبہ سے متاثر کر سکتا ہوں، اور خود کو اپنے دستہ اپنے کلیسا اپنے خاندان اپنے کلب میں گم کر سکتا ہوں۔ مگر خود وہ عطوفت جو اس طرح سے پیدا ہوتی ہے اخوانیت سے مختلف ہوتی ہے، جس کا کہ یہ نتیجہ ہے۔ ابتدائی ہمدردی اس طرح سے منتظم و باقاعدہ ہونی چاہیئے کہ یہ صحیح اخلاقی عواطف کی پیدائش کا موجب ہو سکے۔ جو فضیلتیں صداقت اور عدالت کی قسم کی ہوتی ہیں عموماً ان سے فوری ہمدردانہ تشویقات پر ایک سخت قید ظاہر ہوتی ہے۔ جھوٹ سے تنفر فضیلت ہے کیونکہ اس قسم کی سیرت میں جس کا

تعیّن معاشری حالات و شرائط سے ہوتا ہے، کامل اعتماد بھی شامل ہے۔ مگر کسی خاص لمحہ میں ممکن ہے کہ صداقت کی محبت ایسے کردار کا باعث ہو جائے جو کم از کم بادی النظر میں اس کردار کے منافی ہو جس کی ہمارے ہمسایوں کی محبت طالب ہوتی ہے۔ لہٰذا فضیلت سے اخوانیت محض یا مرحمت سے کچھ زیادہ منتصور ہوتا ہے اور یہ ہمدردانہ سیرت کا ارتقا اور انضباط ہے۔ جو معاشری عامل کے ذریعہ سے وقوع میں آتے ہیں ؟

۲۔ اس کے تسلیم کرنے سے اسی عمل کے ایک اور پہلو کے طرف رہبری ہوتی ہے اخوانی یا ہمدرد ہونے کی حیثیت سے یہ نہیں ہوتا کہ دوسروں کی لذات و آلام کی حس ہم میں زیادہ ہوتی ہے، بلکہ ان پیچیدہ عواطف کا متعدی اثر بھی ہم کو متاثر کر دیتا ہے۔ ہم ان کے تعصبات و جذبات میں ان کی محبتوں اور نفرتوں میں انکے انسانوں اور اشیا کے اندازہ کرنے کے طریقوں میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ہم خود اپنے اوصاف سے محبت و نفرت کرنے لگتے ہیں، جس کی وجہ وہ محبت یا نفرت ہوتی ہے، جس کا عکس ہمارے ہمسایوں کے احساسات سے پڑتا ہے۔ اور اس صورت میں یہ پشیمانی یا فخر کی صورت میں بدلجاتی ہیں۔ اخوانی ہونے کی حیثیت سے ہم معاشری واسطے میں منسلک ہوتے ہیں۔ اور اس کے مخصوص عواطف ہم میں سرایت کر جاتے ہیں۔ اس لئے ہم میں اور چیزوں کے ساتھ اخلاقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی پیچیدہ اخلاقی عطوفت بھی ہوتی ہے۔ اگر فضیلت یا نیکی اخوانیت کے بعینہ مطابق ہو۔ تو ممکن تھا کہ ہم اخلاقی پسندیدگی کو تشکر کے مطابق سمجھتے۔ اس حالت میں بالکل یہ ہوتا کہ جو شخص ہمارے ساتھ نیکی کرتا ہمارے کام آتا ہم اس کو دوست رکھتے کیونکہ اس کے عمل سے یہ ظاہر ہوتا کہ وہ ہم سے ہمارے متعلقین سے محبت کرتا ہے۔ مگر یہ اس عجیب و غریب عطوفت کی، ناکافی توجیہہ معلوم ہوتی ہے، جس کی تکمیل کسی پیچیدہ معاشری ساخت کے اندر ہوتی ہے۔ پسندیدگی جس کا مقصود نیکی ہوتی ہے جس کی تکمیل کی ضرورت ہے اور نیز ان محرکات کی جن کا نیکی یا فضیلت نتیجہ ہوتی ہے۔ دونوں حالتوں میں ہم کو ایسے عواطف پر غور کرنا

ہوتا ہے جن سے حقیقی اخوانیت مترشح ہوتی ہے۔ مگر جن سے اخوانی احساسات میں ایک طرح کا تغیر بھی ظاہر ہوتا ہے ؟

۳۔ لہذا اس سے بعض ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر گفتگو کی ضرورت ہے۔ اور جو ان پہلوؤں کے اعتبار سے جن میں کہ ہم ان کو سمجھنے میں مختلف شکلیں اختیار کرتے ہیں۔ خود اخلاقی ضابطہ ان اصولوں کے اعتبار سے جن کی اس سے پہلے شرح کی گئی ہے مختصراً معاشری حیات کی شرائط کا بیان ہے۔ ایک شخص جب اپنے ضابطہ کے مطابق عمل کرتا ہے، تو اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنا فریضہ ادا کر رہا ہے۔ جس حد تک وہ قانون کی تعمیل و اتباع کرتا ہے۔ وہ لائق تحسین ہے یا بعض نظریات کے مطابق اگر وہ اس میں غلو کرتا ہے، تو لائق تحسین ہوتا ہے اور اگر اس میں کمی و کوتاہی کرتا ہے تو لائق مذمت و ملامت ہوتا ہے۔ نیز قانون کا اتباع اسکے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ جبھی سے ذمہ داری کا پورا کرنا مترشح ہوتا ہے۔ وہ اس حد تک نیک ہے جس حد تک اس کی سیرت سے اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ اس کا کردار ہمیشہ قانون کے مطابق ہوگا۔ ضمیر وہ احساس یا مجموعۂ احساسات ہے، جو اتباع قانون کو خوشگوار اور اس کی مخالفت کو غیر خوشگوار بنا دیتا ہے۔ اخلاقاً وہ ان فرائض کی بجاآوری کا ذمہ دار ہوتا ہے، جن کو وہ عمل میں لا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ترکیبیں باہم بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ لہذا بعض حالات میں ہم زیادہ تر پسندیدگی و ناپسندیدگی کی اخلاقی عاطفت کا خیال کرتے ہیں بعض صورتوں میں ہم ان محرکات کا خیال کرتے ہیں جن کی بنا پر عامل نیک کردار کی تحریک ہوتی ہے۔ کردار کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ اس لائق ہے، کہ اسکو دوسرے پسند کی نگاہ سے دیکھیں، تو اسوقت یہ از خوبی ہوتا، اور جب ہم اسکے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ اس سے اخلاقی قانون کی پابندی کرنیکا فطری رجحان مترشح ہوتا ہے، اسکو نیک یا با فضیلت کہتے ہیں۔ فضیلت اور خوبی کے مابین وہی فرق ہے، جو استدلال اور حجت کے مابین ہے، استدلال وہ حجت ہوتی ہے جس سے اسوقت کام لیا جاتا ہے جب دوسروں کو قائل کرنا ہوتا ہے۔ اور حجت اسوقت استدلال ہوتی ہے جب یہ انفرادی عمل کیلئے بنیاد فراہم کرتی ہے لیکن بعض دشواریاں، ایسی ہیں

جن کا ہر پہلو کے ساتھ خاص تعلق یہ اس حد تک تو ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، کہ ان پر علیحدہ علیحدہ بحث ہو سکتی ہے۔ غالباً اس میں کچھ بہت زیادہ مضائقہ بھی نہیں ہے، کہ دونوں میں سے کس پر ہم پہلے بحث کرتے ہیں میں پہلے ان مسائل سے بحث کرنا چاہتا ہوں جن کا تعلق نظریہ خوبی سے ہے۔ اور یہ دکھا کر کہ تعقل خوبی تعقل فضیلت پر کس طرح سے مبنی ہے، ہم محرک نیک کی نوعیت اور ضمیر کی بحث کے لئے راستہ صاف کر دینگے۔ فی الحال یہ میں مسلم مانے لیتا ہوں کہ داخلی طور پر فضیلت با نیک محرک ممکن ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ انسان کی ساخت ایسی ہو کہ وہ اخلاقی قانون کی بلا کسی شرط کے پابندی کرے۔ پس میں کہتا ہوں کہ جس حد تک اس کی ایسی ساخت ہے وہ برا از خوبی ہے اور میں بعض ایسے مغالطوں کے صاف کرنے کی کوشش کرونگا جنھوں نے موضوع کے اس حصہ کو تاریک کر رکھا ہے۔

۴۔ اول تو خوبی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا فضیلت سے بہت قریبی تعلق ہے۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ فضیلت کے متناسب ہوتی ہے اس شخص میں زیادہ سے زیادہ خوبی ہوتی ہے جو انھیں حالات میں زیادہ سے زیادہ با فضیلت ہوتا ہے، اور وہ کردار اپنے اندر سب سے زیادہ خوبی رکھتا ہے جس کے عمل میں لانے کے لئے زیادہ سے زیادہ فضیلت کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ خوبی ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ معاوضہ سے کوئی نسبت رکھتی ہے۔ جس حد تک انسان میں خوبی ہوتی ہے، اس کو اپنے ہمجنسوں کی پسندیدگی پر ایک طرح کا حق ہوتا ہے یا (بعض فلسفوں کے مطابق) اس کو اپنے صانع کی عدالت پر ایک طرح کا حق ہوتا ہے۔ بعض ضعیف الاعتقاد یہ کہتے ہیں کہ وہ اس کو ایسا حق بھی ملجاتا ہے جس کو اگر وہ چاہے تو دوسروں کی منتقل کر سکتا ہے۔ لہذا اس نظریہ کی اصل تو بالکل سادہ معلوم ہوتی ہے۔ جس حد تک ہم میں اخلاقی عطوفت مشترک ہوتی ہے ہم یہ چاہتے ہیں کہ فضیلت کی تحریک ہو اور اس کا معاوضہ دیا جائے۔ اخلاقی قانون جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، خارجی صورت میں شروع ہوتا

ہے "ایسا نہو" کہنے کے بجائے یہ کہا جاتا ہے "ایسا کرو" جب تک یہ اس صورت میں ہے اس وقت تک ہم کو فاعل کے محرک پر توجہ کرنے کی ضرورت نہیں کردار محض اس بنا پر پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ یہ مفید ہوتا ہے فاعل کے محرک جو کچھ بھی ہوں یہ بہرحال مفید ہوتا ہے۔ میں یہ چاہتا ہوں کہ کوئی شخص میرا گلا نہ کاٹے اب یہ کہ وہ ایسا کرنے سے پھانسی کے خوف سے باز رہتا ہے، یا دوزخ کے خوف سے، یا معاوضہ کے خیال سے یا میرے لئے ہمدردی رکھنے کی وجہ سے، بہرحال اس کی مجھے فکر کرنے کی ضرورت نہیں جب اخلاقی عطوفت ترقی کرتی جاتی ہے، میں ان محرکوں کو پسند کرنے لگتا ہوں جس سے صحیح اخلاق ظاہر ہوتا یا اپنے گلا کاٹنے کی ایسی نفرت کو پسند کرنے لگتا ہوں جو خارجی و خاص محرکات پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ انسانیت اور نیک نیتی کے داخلی اور عام محرکات پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر اس ترقی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا، کہ قدیم محرک صرف اس وجہ سے باقی نہیں رہتا، کہ یہ زیادہ نمایاں نہیں ہوتا یا اسمیں اہمیت کی کمی ہوتی ہے ممکن ہے کہ سزا کا خوف کر رہا ہو۔ یا اس کے اندر عمل میں آنے کی قابلیت ہو۔ میری ہنوز یہ خواہش ہوتی ہے، کہ میرا گلا نہ کاٹا جائے اور ضرورت کے وقت پھانسی کی سزا سے کام لیا جائے اگرچہ میری یہ بھی خواہش ہوتی ہے کہ یہ صورت تا بہ امکان بہت ہی کم پیش آئے۔ اور لوگوں پر اس قسم کے محرکات تا بہ امکان کم ہی اثر کریں جو قتل کے اس طرح سے مخالف ہیں بلالحاظ ممکن تعذیری نتائج کے، اور جس حد تک میں یہ امتیاز کرتا ہوں اس حد تک دو قسم کے اشخاص کی خوبی کے فرق کو تسلیم کرتا ہوں جو شخص قتل سے داخلی محرک کی بنا پر باز رہتا ہے اس سے شخص سے زیادہ لائق تحسین ہے جو محض خارجی محرک کی بنا پر باز رہتا ہے۔ بدمعاش دوسرے کے گلا گھوٹنے اور دوسرے کو قتل کو صرف اس وجہ سے ناپسند کرتا ہے وہ پھانسی کو ناپسند کرتا ہے۔ کریم النفس انسان قتل کو ہر صورت میں ناپسند کرتا ہے، خواہ اس کا نتیجہ اس کے لئے برا ہو یا نہو لہذا میں یہ خیال کرتا ہوں کہ وہ میرے اور میری معاشرۃ پر ایک طرح کا حق رکھتا ہے

ہے، اس لحاظ سے کہ وہ ایسا کام بے مزد انجام دیتا ہے، جو دوسرا شخص صرف اجرت لیکر انجام دیتا ہے۔ یا یہ ایسے فعل سے خود بخود احتراز کرتا ہے، جس سے دوسرا شخص دھمکیوں اور زبردستیوں سے باز رہ سکتا ہے ؎

۵۔ اس حد تک اصول بالکل سادہ معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اور سادہ اصول کی طرح سے، یہ بعض پیچیدہ مسائل کا موجب ہوتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے اگر فضیلت کی خیر چاہتے ہو تو اس کا معاوضہ دینا چاہیئے، لیکن معاوضہ کے یقین کے ساتھ فضیلت معدوم ہو جاتی ہے۔ ایک شخص میری جان محض اپنی نیک نفسی سے بچاتا ہے۔ اور میں اس کے احسان کا صرف شکر گذاری کی بنا پر معاوضہ دیتا ہوں۔ لیکن اگر اس کو معاوضہ کا حق ہوتا یا معاوضہ کو یقینی سمجھتا تو وہ اس حد تک با فضیلت نہ رہتا۔ اس صورت میں وہ میری زندگی نیک نفسی سے نہیں بلکہ طمع کی بنا پر بچایا جس حد تک کہ میں خارجی محرک کو تقویت پہنچاتا ہوں میں داخلی محرک میں سے کمی کرتا ہوں۔ یہ تقابل بہت سے مذہبی مباحثوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر فضیلت یا نیکی کی جزا جنت ہے، اور بدی کی جزا جہنم ہے، تو سوال ہوتا ہے تو کیا ایسا نہیں ہوتا کہ لوگ نیک و بد کچھ بھی نہ رہیں۔ ایک دشواری جو انسانی قوانین پر عائد ہوتی ہے، اس سے بلاشبہ بچا جا سکتا ہے۔ ایک انسانی مقنن داخلی اور خارجی دو محرکوں کو ایک ساتھ پیدا نہیں کر سکتا۔ اگر وہ نیک عمل پر انعام دیتا ہے، تو انعام کی محبت نیکی کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور روپیہ کی محبت بدی کے لئے بھی معین ہو سکتی ہے، ایسے نظام سے جس میں انعامات ملتے ہوں، رشوت ستانی کے نظام کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے، اور اس طرح سے اخلاقی قانون کے ساتھ کوئی خارجی موجب یکساں طور پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ مگر آسمانی مقنن کے لئے اس قسم کی پابندیاں نہیں ہیں۔ وہ دونوں قسم کے محرکوں میں قطعی مطابقت پیدا کر سکتا ہے، اور وہ نیک و بد کردار کے ساتھ ایسے نتائج لگا سکتا ہے، جو خود کردار کا لازمی نتیجہ نہیں ہوتے۔ اس طرح سے خالص خود غرضانہ محرک، ہمیشہ اسی جہت میں عمل کر سکتا ہے جس جہت میں کہ اخوانی محرک عمل کرتا ہے۔ اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے (جس سے یہاں مجھے کوئی بحث نہیں ہے) کہ آیا اس قسم کا نظریہ فضیلت کے

اصل جوہر کو برباد نہیں کر دیتا کیونکہ یہ اخوانیت کے ظاہر کو ایک فریب محض بنا دیتا ہے۔ بہر حال اس سے اس واقعہ کی مثال ضرور ملتی ہے، کہ خوبی اس دعوے کو ظاہر کرتی ہے، جو نیک آدمی کائنات پر رکھتا ہے۔ جس حد تک وہ اس دنیا میں کسی معاوضہ کا طالب نہیں ہوتا، وہ آئندہ جہاں میں معاوضہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور ہم کو یہاں یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس مفروضہ کی بنا پر دور اندیشی و فضیلت میں کیسے امتیاز کیا جائے گا، کیونکہ دور اندیشی کا مقصود قریبی فائدہ ہے اور فضیلت کا مقصود ایک بعیدی فائدہ ہے۔

۶۔ پس خوبی معاشری قوتوں کا ایک عمل ہے، جس سے ہماری سیرتیں متشکل ہوتی ہیں۔ یہ کسی ایسے شخص سے اس حد تک منسوب کی جاتی ہے جس حد تک کہ وہ کسی خارجی مہیج کو ترک کر دیتا ہے یا بہ الفاظ دیگر ایسے محرکات سے ہاتھ اٹھاتا ہے جو دیگر اغراض کے لئے بھی کار آمد ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خاص معاشری مدارج پر بنی نوع انسان کی ضروریات بعض فضائل کے لئے ایک خاص قسم کا احترام پیدا کرتی ہیں جو ان سے مختلف حالات میں اس قدر بلند پایہ شمار نہیں کی جاتیں۔ کیونکہ ضروریات فضیلت کو عمل میں لائے بغیر پوری ہو جاتی ہیں۔ مثلاً جن ملکوں کی آبادی کم اور منتشر ہوتی ہے وہاں مہمان نوازی میں سہولت ہوتی ہے، اس لئے لوگوں کو اس کی تحریک ہوتی ہے۔ ایک شخص ایسی خدمت اس اندیشہ سے بلا معاوضہ انجام دینے پر مجبور ہوتا ہے کہ اس سے اسی کی اس کے ہمسایوں کی عزت میں فرق آ جائیگا جس کے لئے اور کہیں اسکو معاوضہ ملتا۔ اگر وہ ایک اجنبی کو اپنے دروازے سے لوٹا دیتا ہے، تو اس کو بد اخلاق بد تمیز سمجھا جاتا ہے۔ یہ عطوفت اس جگہ نشو و نما پاتی ہے، جہاں کہ حالات اس کے عمل کو آسان کر دیتے ہیں۔ جس کے متعلق یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں انسان کو وہ اہتمام کرنے کی تحریک ہوتی ہے، جو دوسرے مقامات میں سرائے والے کرتے ہیں، اور وہ ایسا بل کی امید میں نہیں کرتا، بلکہ اس خوف سے کرتا ہے کہ میں ذلیل ہو جاؤں گا یا اس عطوفت کی بنا پر کرتا ہے جو اسکی سیرت

کا جزو بن گئی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جب معاشری مطالبہ پست ہو جاتا ہے تو فضیلت کی عام سطح بھی پست ہو جاتی ہے۔ ایک شخص جو لندن میں رہتا ہے، ممکن ہے کہ عام طور پر اس سے بلند تر معیار کی مرحمت کا مطالبہ کیا جائے، جتنا کہ صحرا میں ایک عرب سے یا امریکہ میں ایک جنگلی سے کیا جاتا ہے۔ مگر مرحمت کی اس خاص قسم کا اس حد تک مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور جب وہ اجنبی کو ہوٹل کا راستہ بتا دیتا ہے، یا آوارہ گرد کو اس ادارے کے سپرد کر دیتا ہے، جس میں آوارہ گرد رکھے جاتے ہیں، تو اس کی عدم مہمان نوازی کی بنا پر کوئی مذمت نہیں کرتا۔ اسی قسم کا "تغیر بہت سے فرائض کے متعلق ہوتا ہے" جو معاشرۃ کی وحشی حالت میں افراد کے ارادی حوصلوں پر مبنی ہوتے ہیں اور جن کو نسبتۃً مہذب حالات میں باضابطہ معاشری تنظیم سے ادا کیا جاتا ہے۔ فضیلت کے بعض مظاہر کا مطالبہ اس وقت کم ہو جاتا ہے جب معاشرۃ کی ساخت ایسی ہو جاتی ہے، جس میں اسی کے مطابق کردار کا حکم دیا جاتا ہے، بغیر اس کے کہ اس میں ایثار یا نفس کی قربانی کی ضرورت لاحق ہو۔ جب کبھی معاشرۃ فرد کے ایثار کو ناگزیر پاتی ہے، تو وہ اس کی قیمت تحسین کی صورت میں ادا کرتی ہے۔ مستحق شخص کے پاس کل دنیا کے نام کا ایک سادہ تمسک ہوتا ہے جس کو زر نقد کی صورت میں پُر نہیں کیا جاتا۔ ممکن ہے کہ مرحمت کا مطالبہ ترقی کرے، حالانکہ مرحمت کی خاص صورتیں کم ضروری ہوں اور اسلئے ان کا کم تر احترام کیا جائے۔

۷۔ اس طرح سے خوبی کا تعقل قدر کے معاشیاتی تعقل سے بہت ہی قریبی مماثلت رکھتا ہے۔ ہم خوبی کی تعریف اس طور پر کر سکتے ہیں کہ یہ وہ قیمت ہوتی ہے جو فضیلت پر عائد کی جاتی ہے۔ ہم کو فلسفی ہونے کی حیثیت سے ایک فعل کی خوبی اور اس کی داخلی فضیلت کے مابین امتیاز کرنا پڑتا ہے" اور معاشیاتی ہونے کی حیثیت سے کسی شے کی قدر جو کہ اصلی افادے کے مساوی ہوتی ہے اور قدر مبادلہ کے مابین امتیاز کرنا پڑتا ہے۔ معاشیاتی ہم سے کہتا ہے کہ پانی میں ایک خاص افادہ ہوتا ہے جو اس کی کثرت یا کمی سے کوئی

تعلق نہیں رکھتا۔ اس کا میری پیاس پر وہی اثر ہوتا ہے خواہ میں ایک دریا کے قریب رہتا ہوں، یا صرف کبھی کبھی کنوئیں سے ایک ڈول حاصل کر سکتا ہوں مگر قدر مبادلہ وقت حصول پر مبنی ہوتی ہے، اور معمولی حالات میں یہ ایک اوسط معیار پر رہتی ہے، جو مختلف اعمال کے تابع ہوتا ہے، جن کا مدار بعض اعمال پر ہوتا ہے جن سے قوم کی حرفی زندگی بنی ہوتی ہے۔ یہی دعوے فضیلت و خوبی کی متعلق کیا جا سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرحمت ہمیشہ مرحمت ہوتی ہے اور صداقت ہمیشہ صداقت ہوتی ہے۔ مگر ان کی قیمت کے جو اندازے کئے جاتے ہیں، ان کے اندر بیحد تغیر ہو سکتا ہے۔ ایک اعتبار سے اخلاقی قانون غیر متغیر رہ سکتا ہے، حالانکہ وہ قیمت پابندی کے حصول کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اس میں ممکن ہے کہ کمی وبیشی ہو۔ پابندی واطاعت کی خوبی اس خارجی محرک کی مقدار کے متناسب ہوتی ہے، جس کی اوسط درجے کے انسان پر پابندی لازمی کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ ایک ملک میں ایک فعل بہت ہی زیادہ لائق تحسین سمجھا جاتا ہے اور وہی دوسرے ملک میں معمولی خیال کیا جاتا ہے۔ سپیو میں اسی فعل کو ضبط نفس کا اعجاز خیال کیا گیا جو موجودہ زمانہ کے جنرل کے لئے اس قدر معمولی ہو گا کہ وہ اس کے لئے اپنی تعریف کو ہتک خیال کرے گا۔ ایک ماں اپنے بچے کی جو خدمت کرتی ہے، اس پر اس کی بہ مشکل کوئی تعریف کیجاتی ہے۔ لیکن اگر یہی خدمت کسی اجنبی کی کیجائے، تو اس سے بہت زیادہ کریم النفسی مترشح ہوگی اور اس لئے اس کو بیحد تعریف کا مستحق خیال کیا جائیگا۔ کل معاشرتوں میں کسی نہ کسی حد تک محبت مادری لازمی خیال کیجاتی ہے، مگر معاشرتوں کے اندر ایک ماں کا اپنے بچہ کی طرف ایسا التفات لائق تحسین خیال کیا جائیگا، جس سے غفلت برتنے کی بنا پر دوسری معاشرتوں میں اگرچہ خود ماں کی صحت وآرام کے لئے مضر ہو سخت ترملامت کی جائیگی۔ اس طرح سے ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اگرچہ فریضہ کی شرح مقرر رہتی ہے، لیکن خوبی کا نقطہ مقرر بہ اعتبار حالات کم وبیش ہوتا رہتا ہے۔ کردار کی دو راہوں میں سے ممکن ہے ایک ہی کو ہر حالت میں بہترین خیال کیا جائے لیکن اس کا درجہ

پسندیدگی ایک شے کی قیمت کی طرح سے بدلتا رہے۔ کہا جاتا ہے کہ کسی شخص کے دیانت دار ہونے کے یا اعتدال کے ساتھ خوش خلق ہونے کے تم اسی طرح مرہون منت نہیں ہوتے جس طرح تم کو کھلے میدانوں میں ہوا کی قیمت یا نیل کے کنارے پانی کی قیمت دینی نہیں پڑتی۔ لہذا خوبی و تحسین میں کردار کے ایک فرضی اوسط معیار کا حوالہ مضمر ہوتا ہے، اور یہ فاعل کی اس نسبت سے کی جاتی ہے جس نسبت سے کہ وہ معیار کے قریب پہنچتا ہے۔ مطلق خوبی (اگر ہم اس ترکیب کو استعمال کر سکتے ہیں تو) کے معنی ایک شخص کی فضیلت کے ہوتے ہیں جس کو معاشری حالت اور دشواری حصول سے قطع نظر کر کے دیکھا جاتا ہے۔ مگر معمولی معنی میں تحسین و خوبی میں اُن حالات کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ شراب سے پرہیز کرنے والا ہر جگہ لائق تحسین ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ہر جگہ ایک ہی وصف کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر شراب سے انگلستان میں پرہیز بہ مقابلہ ایسے ملک کے جہاں شراب نوشی کا رواج کم ہو زیادہ لائق تحسین ہے، کیونکہ اس ملک میں پرہیزگاری کا معیار گرا ہوا ہے۔

۸۔ یہ بھی واضح ہے، کہ تحسین صرف ارادی افعال کی ہوتی ہے۔ ایک شخص اس حد تک لائق تحسین ہوتا ہے، جس حد تک کہ وہ اس طرح سے عمل کرتا ہے، جس طرح ایک اوسط درجہ کا انسان کسی خارجی محرک کی بنا پر یا اس کے تحت کرتا ہے۔ لہذا یہ فعل اس کی سیرت سے پیدا ہونا چاہئے۔ یہ کسی ایسے محرک کا نتیجہ ہونا چاہئیے، جسکو ہم بہت ہی عمدہ سمجھتے ہیں۔ اور اگر یہ کسی محرک سے عالم وجود میں نہیں آیا یا بہ الفاظ دیگر ارادی نہ تھا تو بہ صحیح معنی میں اس کا کردار ہی نہ ہوگا۔ لائق تحسین مزاج کے انسان کو معاشرۃ کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی بمنزلہ ایک محرک کے ہونی چاہیئے۔ ایسی چیزوں کی کوئی قیمت نہیں ہوا کرتی جن کی فراہمی طلب کے اثر سے بالکل ماوراء ہو۔ اور ہم کسی شخص کی ایسے اوصاف کی بنا پر تعریف یا مذمت نہیں کرتے، جو ہماری تعریف و مذمت سے متغیر نہ ہو سکتے ہوں ہم ایک شخص کو ایسے اوصاف کی بنا پر جن کا بدلنا اس کے اختیار سے باہر ہو پسند و ناپسند کر سکتے ہیں۔ مگر یہ عطوفت تعریف و مذمت کی شکل صرف اس وقت اختیار

کرتی ہے جب ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کے اندر اس شے کے متاثر کرنے کی قوت ہے، جس کی نسبت یہ کی گئی ہے۔ اخلاقی پسندیدگی اس عطوفت کا نام ہے جس کا نشو ونما معاشری نتیجے کا ایک بکار رکن بنا دیتی ہے، جو شے اخلاق کو پیدا کرتی ہے، اور باقی رکھتی ہے، وہ روحانی دباؤ ہے۔ کل انسان ان اعتقادات وعواطف سے ڈھلتا ہے، جو اس میں ماحول سے سرایت کرتے ہیں ممکن ہے کہ اس کو خارجی قانون کے ماننے کے لئے خارجی اور داخلی دونوں طرح کے محرکات سے مجبور کیا جائے مگر جس حد تک کہ وہ درحقیقت اور اپنے نفس سے باخلاق ہے، اس کی سیرت اس معاشرۃ کی منتظم آراء سے منضبط ہوتی اور تحریک پاتی ہے، جس کا کہ وہ ایک فرد ہے۔ لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ اس کی خوبی، جو اس درجے کے مطابق ہوتی، جس درجے تک کہ وہ اس طرح سے منضبط ہوا ہے، صرف ان اوصاف کے اعتبار سے اس سے منسوب کی جا سکتی ہے جن میں کہ وہ اس طرح سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اور یہ ایسے اوصاف ہیں جو ہر قسم کے ارادی کردار سے مترشح ہوتے ہیں ۔

۹۔ پس جب ہم یہ کہتے ہیں ایک شخص میں خوبی ہے تو ہماری مراد ہوتی ہے، کہ اس کے اندر فضیلت ہے، اور اس کے اندر یہ حقیقت مضمر ہوتی ہے کہ فضیلت ایک خاص معاشری تربیت کا نتیجہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فرد اس تربیت کا موضوع ہونے کے اعتبار سے کم وبیش موزوں ہو سکتا ہے۔ اس کے خلقی اوصاف ایسے ہو سکتے ہیں کہ وہ اس کو خود بخود اخلاقی ضابطے کے مطابق بنا دیں، یا ایسے ہو سکتے ہیں کہ ان کی بنا پر اس کو اس کے مطابق کرنے میں بڑی دشواری پیش آئے۔ بہر حال یہ ایسے اوصاف ہوتے ہیں، کہ ان میں معاشری تربیت سے اصلاح کی قابلیت ہوتی ہے۔ جب ایک شخص اخلاقی قانون کی کسی خارجی محرک کی بنا پر پابندی کرتا ہے، تو وہ صحیح معنی میں باخلاق ہوتا ہی نہیں جس حد تک کہ اس کو بافضیلت یا نیک کہہ سکتے ہیں، اس کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ ظاہر ایک باطنی قانون بن گیا ہے۔ اب یہ فقہی معنی میں قانون نہیں رہا، بلکہ حکمی معنی میں قانون ہو گیا ہے یہ ایسا اصول نہیں جس کی پابندی خارجی تکالیف کے

ذریعہ سے کرائی جائے، بلکہ اس کی سیرت کا قانون بن گیا ہے، یا وہ ضابطہ ہے، جس سے کہ اس امر کا اظہار ہوتا ہے، کہ وہ خود بخود کس طرح سے عمل کرتا ہے۔ معاشرۃ اس کو اپنی مرضی کے خلاف عمل کرنے پر مجبور نہیں کرتی۔ اس لئے خود اپنے ارادے اور مرضی پر فتح پالی ہے۔ اگر چاہیں تو کہہ سکتا ہے کہ وہ شخص خود اپنے اوپر عائد کر لیتا ہے جس کے معنی یہی ہیں کہ وہ بغیر کسی جبر کے ایسے کردار کو عمل میں لاتا ہے، جس کو دوسروں سے کسی خارجی دباؤ ہی سے کرایا جا سکتا تھا؟ لہذا اس صورت میں ہمارے بیان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ فضیلت یا نیکی فی نفسہٖ پسندیدہ ہوتی ہے یا جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا خود اپنا پھل بنجاتی ہے ؎

۱۰۔ ابہام کی ایک اور صورت بھی ہو سکتی ہے، جس پر غور کر لینا ضروری ہے۔ غالباً عامل کی خوبی کی نسبت عمل کی خوبی کی نسبت عمل کی خوبی کا زیادہ ذکر کرتے ہیں اس فقرے کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اخلاقی وصف اب یہ جو کچھ بھی ہو عامل سے علٰحدہ کر کے عمل سے منسوب نہیں کیا جا سکتا با مہر عمل سے ہماری مراد وہ عمل ہوتا ہے، جس کو ایک شخص اپنی با مہری کی بنا پر کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ ایسا عمل ہوتا ہے، کہ جس سے وہ با مہر ثابت ہوتا ہے، یا جو اس وقت تک نہ ہوتا جب تک وہ با مہر نہ ہوتا۔ اسی طرح سے پر از خوبی عمل وہ عمل ہوتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک شخص میں خوبی ہے یا بالفاظ دیگر وہ صاحب فضیلت یا نیک ہے۔ اس بیان کے مطابق تو اور میرے خیال میں صورت حال کا صرف یہی ایک غیر متناقض بیان ہے) ایک فعل اس حد تک پر از خوبی ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ بعض ایسے اوصاف کا مظہر ہوتا ہے، جو پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ مگر ہم جو عامل کے بجائے عمل کو پر از خوبی کہتے ہیں، اس کے وجوہ ظاہر ہیں اول تو ہم ایک آدمی کی سیرت کو صرف اس کے افعال کے واسطے سے جان سکتے ہیں۔ ہمیں یہ امر یقین کے ساتھ اس وقت تک معلوم ہوتا کہ لیونی ڈس ایک بہادر آدمی تھا، جب تک ہم کو یہ معلوم ہوتا کہ اس نے تھرموپائیلی کے معرکہ میں جان دی، کیونکہ ہم کو کسی شخص کی بہادری نظر نہیں آتی لہذا یہ ممکن ہے کہ ہم گڑبڑ میں پڑ کر یہ کہنے لگیں کہ گویا وصف زیادہ حقیقی ہوتا ہے

کیونکہ یہ زیادہ وضاحت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ ہم اگر ایسے شخص کی زیادہ عزت کریں جو اپنی شجاعت کا خطرات میں پڑ کر عملی ثبوت دے چکا ہے بہ نسبت اس شخص کے جس کی شجاعت نسبتہً بالواسطہ استناجات سے اخذ کی جاتی ہے تو ہمارا یہ فعل حق بجانب ہوگا۔ پس اگر خوبی سے ہماری مراد ایسی فضیلت ہو جو ثابت ہو چکی ہو تو ہم اس امر کو تسلیم کر سکتے ہیں، کہ دو مساوی فضیلت کے شخصوں میں ایک شخص کے اندر دوسرے کی نسبت زیادہ خوبی ہو سکتی ہے۔ ایسی صورت میں ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس کے اندر فضیلت زیادہ ہے، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ اس سے فضیلت کا اظہار زیادہ ہوا ہے۔ صورت حال اس خیال سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ عمل سے عادت راسخ ہو جاتی ہے۔ پس ایک شخص فضیلت کے زیادہ مواقع فراہم کر کے، ممکن ہے فی الحقیقت زیادہ فضیلت کا مالک ہو جائے۔ مگر اس بات کے سمجھ لینے کے بعد صرف لفظی بحث رہ جاتی ہے۔ ایک شخص ممکن ہے اسی قدر با فضیلت رہے، خواہ اس کو اپنے اوصاف حسنہ کے اظہار کے مواقع ملے ہوں یا نہ ملے ہوں۔ لہٰذا اس کی داخلی خوبی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن اگر خوبی سے ہماری مراد ہمارے احترام پر ایک ثابت شدہ حق ہو، تو اس کی خوبی میں اظہار کے مواقع سے بلاشبہ اضافہ ہو جائیگا۔ ممکن ہے کہ انگریزی بیڑے میں سو آدمی نیلس کے برابر بہادر رہے ہوں احترام صرف ایک شخص کا ہو سکتا ہے جس نے اپنی بہادری دکھائی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ عزت دنیا میں خوبی مطلق کے تناسب سے نہیں ہوتی، بلکہ اس خوبی کے متناسب ہوتی ہے جو دنیا پر ظاہر ہو چکی ہے؛

۱۱۔ یہ امتیاز بعض اوقات اور مشکلات کا موجب ہوتا ہے۔ علمائے اخلاق کہہ گئے ہیں ایک فعل کی اچھائی اس کے محرکات سے علحدہ ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ ایذا رسانی یکساں طور پر بری ہے خواہ یہ مذہبی محرک سے ہو یا فریضہ کے غلط نظریے کی بنا پر ہو، یا کسی بدتر محرک کی بنا پر ہو مثلاً محض استبدادی قوت کی محبت۔ اگر ہم اخلاق کا نتائج سے اندازہ کریں تو یہ دونوں صورتوں میں خطا ہوتی ہے اور اس لئے یکساں طور پر قابل مذمت ہے۔ لہٰذا اگر خوبی اخلاق کی بنا پر

ہوتی ہے، تو ہم کو اس اچھے آدمی کو بھی برا کہنا چاہیئے، جو صداقت کی گمراہ محبت سے خلق کو آزار پہنچاتا ہو، اور برے آدمی کی تعریف کرنی چاہیئے جو محض صداقت سے بے پروا ہونے کی بناپر ضبط وعمل سے کام لیتا ہو۔ یہ صورت بھی دلچسپ ہے کیونکہ اس سے بعض تکلیف دہ مسائل کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جو فی التحقیقت واقع ہوتے ہیں۔ مگر فی الحال ہم اپنی موجودہ اغراض کے لحاظ سے اس کا شافی جواب دے سکتے ہیں۔ سابقہ استدلال کی رو سے اس میں یہ کہوں کہ یہ صواب ہے "یا اخلاقی قانون اس کا حکم دیتا ہے" یا تمام نیک لوگ یہی کریں گے تو یہ ایک ہی بات ہوگی۔ نیک وہ ہوتا ہے جو صواب پر عامل ہوتا ہے یا اخلاقی قانون پر عمل کرتا ہے اور اخلاقی قانون جس شئے کو تجویز کرتا ہے وہ صواب ہوتی ہے اور کل نیک لوگ اسی پر عمل کرتے ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ یہ صواب ہے، اور اس پر یہ اضافہ کرنا کہ خواہ اسی پر نیک آدمی عمل کرے یا نہ، تناقض ہے۔ مگر میں نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے، اس قسم کا احساس پیدا کس طرح سے ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی قانون کہ کسی شخص کو اس کے مذہبی عقائد کی وجہ سے آزار نہ پہنچاؤ حال ہی میں عالم وجود میں آیا ہے، اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ آزار رسانی کی برائی کا ادراک بھی حال ہی میں ہوا ہے اولاً تو یہ خارجی قانون یا قانون مصلحت کی شکل میں سامنے آیا۔ یعنی بعض لوگوں کو خیال ہوا کہ ایذار سانی بری ہے، مگر وہ اوروں کو اس بارے میں قائل نہ کرسکے کہ یہ کیوں بری ہے۔ جب یہ صورت حال تھی، تو ممکن تھا کہ ایک اچھا آدمی کسی محرک سے مثلاً صداقت پسندی کی بناپر مردم آزاری کرے، اور اس کو معلوم ہو میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ نیک آدمی اب بھی تجارت پر قیود عائد کرنے اور اس کو آزاد رکھنے دونوں کے حامی ہوسکتے ہیں۔ اگر قیود تجارت کو مضر تسلیم کرلیا جائے تو اس کی حمایت لازمی طور پر خودغرضی کو ظاہر کرے گی، جس طرح سے کہ اب یہ یا تو خودغرضی کا پتہ دیتی ہے یا عقلی غلطی کا۔ لیکن جب تک ایک مجوزہ اصول اس حالت میں ہو یعنی جب تک اس کے نتائج بدمعرض بحث میں ہوں اور اس کے منافع کے یقین نے اس کو مسلمہ اخلاقی اصول نہ بنوا دیا ہو۔ تو اس وقت تک صحیح معنی میں یہ اخلاقی اصول ہوتا ہی نہیں، یا یہ صرف ان لوگوں کے لئے اخلاقی اصول

ہوتا ہی نہیں، یا یہ صرف ان لوگوں کے لئے اخلاقی اصول ہوتا ہے، جو اس کی حقیقی قیمت کو سمجھتے ہیں۔ لہذا ایسے تعصبی کے قدیم حامی جب یہ کہتے تھے، کہ مذہبی اختلاف کی بنا پر کسی کو آزار پہنچانا برا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں کے لئے جو اس برائی کو جانتے ہیں خطا ہے۔ لیکن وہ اس امر کو تسلیم کرسکتے تھے کہ ایک آدمی باوجود نیک ہونے مذہبی اختلاف کی بنا پر ایذا رسانی کا مرتکب ہوسکتا ہے، اگر اس کو اس کی برائی معلوم نہ ہو اور نیک آدمی سے ان کی کریم النفس صداقت پسند مگر ایک حد تک احمق آدمی مراد ہوگا۔

۱۲۔ لہذا ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اصلی معیار کیا ہے اور اس کے عائد کرنے میں کیا دشواریاں لاحق ہوتی ہیں۔ ایک فعل جس کے خارجی علائق متعین ہوں، اس کو جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، ہمیشہ مختلف اصول کے تحت لایا جاسکتا ہے یا بہ الفاظ دیگر کردار مختلف محرکات کا نتیجہ ہوسکتا ہے۔ بدعتیوں کو مذہبی یا سیاسی محرکات کی بنا پر جلایا جاسکتا ہے، یا مذہبی لاپروائی یا صداقت کے احترام کی خاطر چھوڑا جاسکتا ہے۔ غریب کی امداد ممکن ہے نمائش کے خیال سے کیجائے یا حقیقی خیرات مقصود ہو، لہذا فعل سے محرک کا قیاس کرنا ہمیشہ کم و بیش غیر یقینی ہوتا ہے۔ خصوصاً اخلاق نامی کی صورت میں یہ زیادہ غیر یقینی ہوتا ہے جب کسی مقررہ اصول کردار اصلی نوعیت ہنوز پوری طرح مسلم نہیں ہوتی، اور ممکن ہے کہ اس کے متعلق مختلف اشخاص مختلف رائے رکھیں۔ اخلاق کی اصل بنیاد کے متعلق ہمارا جو کچھ بھی خیال ہو، مگر اس بات کو ہم سب کو تسلیم کرنا چاہئے کہ معمولاً کسی اصول کردار کے نتائج اس کی اخلاقیت کے متعین کرنے میں موثر ہوتے ہیں۔ جب ہم جانتے ہوں کہ لذات کی بعض صورتیں صحت کے لئے مضر ہوتی ہیں، تو ان میں مبتلا ہونا دوراندیشی کے فقدان کو ظاہر کرتا ہے۔ اور جب ہم یہ جانتے ہوں کہ کردار کی کوئی قسم ہمارے ابنائے جنس کے لئے مضر ہے اور پھر اس کو عمل میں لائیں، تو اس سے خود غرضی کا پتہ چلتا ہے۔ جب تک نتائج غیر یقینی رہتے ہیں تو سیرت کے متعلق نتیجہ فاعل کی حالت پر مبنی ہوتا ہے یعنی کردار کی نوعیت کے متعلق اس کے حقیقی اعتقاد پر۔ جب مادی اور صوری اخلاق

میں مطابقت نہیں ہوتی، تو اس وقت ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں، جن کا حل بہت ہی دشوار ہوتا ہے۔ یعنی جب بہ حیثیت دیکھنے والوں کے ہمارے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہم جانتے ہیں فلاں کردار درحقیقت بُرا ہے، مگر ممکن ہے کہ فاعل کو اسوقت اس کا علم نہ ہو، یا اس کو اس کے متعلق شک ہو یا وہ کسی مغالطہ آمیز استدلال سے گمراہ ہوگیا ہو۔ بایں ہمہ معیار تحسین واضح معلوم ہوتا ہے اب اب اس کے منطبق کرنے میں جو کچھ بھی دشواری ہو اول تو ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ کردار ایک خاص محرک پیدا ہوتا ہے۔ ایک آدمی نمائش یا خیرات کے خیال سے غریب آدمی کی روپیہ سے مدد کرتا ہے وہ صداقت سے بے پرواہ ہونے کی وجہ سے یا صداقت کو دوست رکھنے کی بنا پر بے تعصبی سے کام لیتا ہے۔ اس کا خاص فعل اب وہ جو کچھ بھی ہو عام اصول کی ایک صورت ہے، جو اس سیرت کو ایک خاص نسبت سے ظاہر کرتی ہے دوسرے یہ کہ یہ اصول ایک مقررہ اخلاقی قانون کے مطابق یا مخالف ہوتا ہے اور جس سیرت کا یہ جزوی اظہار ہوتا ہے اس ضابطہ کے مطابق وہ یا تو فضیلت ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔ لہذا پھر فعل کی خوبی کی طرف نظر کرنی پڑتی ہے۔ جس قدر فضیلت یا نیکی کا اس سے پتہ چلتا ہے اس کے اعتبار سے یہ کم و بیش لائق تحسین اور خوب ہوتا ہے۔ جہاں کہیں اخلاقی ضابطہ ہنوز مشکوک ہوتا ہے، تو اس صورت میں اس میں شک نہیں کہ صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں بہت سی دشواریاں ہوسکتی ہیں۔ لیکن ایک اخلاقی معیار موجود ہو، تو ہم کو صرف یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ آیا جس سیرت کا عمل سے پتہ چلتا ہے وہ اس نمونے کے مطابق ہے، یا نہیں ہے جو از خود اور بلا استثنا اخلاقی قانون کی پابندی کرتا ہے جتنا یہ اس نمونے کے مطابق ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ لائق تحسین ہوتا ہے جس کے متعلق میں کہہ چکا ہوں کہ ایک خاص نقطہ نظر سے محض فضیلت ہوتی ہے کو

۱۳۔ یہ استدلال میں پہلے بھی کر چکا ہوں کہ حقیقی اخلاقی قانون کا وجود صرف اس وقت ہوسکتا ہے، جب اس کے اندر سیرت کی تعریف بھی شامل ہوتی ہے اگر ہم یہ کہیں کہ ہمیں غربا کی مال زر سے اعانت کرنی چاہیئے تو یہ اخلاقی قانون کا زیادہ سے زیادہ تقریباً بیان ہے۔ جو شخص نمائش و نمود کی خاطر غربا پر اپنا مال زر

صرف کرتا ہو، اس کا عمل ہرگز قرین اخلاق نہیں ہے، اگرچہ خاص حالت میں اس کا کردار اس کردار کے مطابق ہو جاتا ہے، جو اخلاق تجویز کرتا ہے۔ اس کے کردار کو صرف اس وقت تک با اخلاق کہہ سکتے ہیں، جب تک ہم صرف خارجی قانون کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ مگر وہ صرف جھوٹے اخلاق پر کاربند ہوتا ہے۔ کیونکہ عمل سے جس سیرت کا پتہ چلتا ہے وہ ایسی نہیں ہے، جو درحقیقت وہ عمل کرتی ہو جو بہترین معاشری نمونے کا ہوتا ہے۔ پس یہ عمل ایسا نہیں ہوتا جس سے ایک معقول اخلاقی ضابطہ تجویز کرتا ہو۔ ایک حقیقی اخلاقی قانون اقسام کردار میں حالات کے اعتبار سے امتیاز نہیں کرتا، بلکہ ان محرکات کی بنا پر امتیاز کرتا ہے جن کو ان افعال کے عالم وجود میں آنے میں دخل ہوتا ہے۔ لہذا جب قانون کی پابندی محض خارجی ہوتی ہے، تو اسی وقت یہی کہنا صحیح ہوتا ہے، کہ یہ پابند نہیں ہے۔ شیخی یا بخل کی بنا پر اکثر ایسے افعال ہو سکتے ہیں جن کی فرض شناسی یا ہمسائے کی سچی محبت بھی داعی ہوتی ہے۔ یہ سوال کہ یہ عمل با فضیلت ہیں یا نہیں صرف اس سوال کی حیثیت سے قابل فہم بن سکتا ہے، کہ یہ عمل کن محرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ کسی خاص حالت میں ممکن ہے، کہ ہم ان سوالات کا قطعی طور پر جواب نہ دے سکیں۔ مگر جب تک ان کا جواب دیا جائے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کس حد تک کردار صحیح معنی میں لائق تحسین و خوب ہے۔ اس کا امتحان اس طرح سے ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص کو ایسی حالت میں رکھا جائے جس میں صرف داخلی محرکات فضیلت ہی عامل ہوں۔ اگر وہ اس حالت میں صحیح طور پر عمل کرتا ہے جب ان محرکات کے علاوہ کوئی محرک نہ ہو جن کو ہم با فضیلت اور نیک کہتے ہیں تو وہ درحقیقت نیک ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں اس کا عمل صحیح نہ ہو تو ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ اس نے جو اخلاقی قانون کی پابندی کی وہ محض ایک اتفاقی امر تھا۔ اور اتنا اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے مفروضہ سے بالکل علٰحدہ ہے، جو داخلی طور پر نیک محرک کی اصل نوعیت کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر فضیلت یا نیکی کو خود اسی کے خاطر دوست رکھنے کا وجود ہے تو نیک آدمی کے لئے اصول کی پابندی لازمی ہے، اگرچہ اور تمام محرک مع ان محرکات کے جوانبائے جنس

کی مسرت سے ماخوذ ہوتے ہیں، دوسری قسم کے طرز عمل کی طرف اشارہ کرتے ہوں۔ اگر اس کے برعکس فضیلت محض خود غرضی کی ایک شکل ہو تو یہ فرض کرنا محض فضول ہے، کہ فضیلت کبھی ایسے کردار کا حکم دے سکتی ہے جو بہ حیثیت مجموعی فرد کی اغراض کے مخالف ہو۔ مگر اس مفروضہ کے مطابق ہم کو اس شخص کو صحیح معنی میں بافضیلت اور لائق تحسین خیال کرنا چاہیئے جو باوجود باقاعدہ طور پر خود غرض ہونے کے فوری اغراض کو اس کا کبھی موقع نہ دے کہ مجموعی اغراض کی طرف سے توجہ ہٹ جائے۔ بہرحال اس کی سیرت ایسی ہونی چاہیئے جس سے اخلاقی ضابطے کی قطعی و کلی پابندی کا پتہ چلتا ہو یا جیسا کہ ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اس حدتک تو کوئی نیک وبا فضیلت ہوتا ہی نہیں۔ بلکہ ہم کو یہ کہنا چاہیئے کہ جس حدتک کہ کوئی شخص اس تصوری معیار کے قریب ہوتا ہے، اسی حدتک وہ نیک ہوتا ہے یا لائق تحسین ہوتا ہے۔

۱۴۔ پس یہ تو ہم کہہ چکے ہیں، کہ ایک شخص کی داخلی خوبی محض اسکی فضیلت کی نسبت سے نہیں ہوتی، بلکہ یہ اس کی فضیلت ہوتی ہے، جس کو ایک خاص پہلو سے دیکھا جاتا ہے۔ یعنی وہ فضیلت جو اس کے ابنائے جنس کی پسندیدگی کا موجب ہوتی ہے۔ اور ایک فعل کے لائق تحسین ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی فضیلت اس فعل کی نسبت سے ثابت ہو چکی ہے یعنی وہ فضیلت جس کا اس کے اندر اس فعل کے کرنے کے لئے ہونا ضروری تھا۔ اور یہ کہنے میں ہم نے بعض نہایت ہی سادہ اصول فرض کر لئے ہیں، مگر جن کی سادگی کے باوجود ان پر اتنی بحثیں ہوئی ہیں، کہ ان سے کتب خانے بھر گئے ہیں۔ حقیقت میں ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ تحسین صرف ارادی کردار سے منسوب ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ کہنا بالکل اس کے مساوی ہے کہ یہ سیرت سے منسوب ہوتی ہے۔ جو کردار محرکات سے یا سیرت سے پیدا نہ ہوتا ہو وہ کردار ہے ہی نہیں۔ ایک شخص صحیح معنی میں ان افعال کا فاعل نہیں ہوتا جن کے متعلق اس نے کوئی فاعلانہ عمل نہ کیا ہو۔ دوسرے یہ کہ تحسین کے اندر ایک خاص فرضی معیار کا حوالہ ہوتا ہے۔ ایک شخص اگر بہ اعتبار فضیلت ایک معمولی معیار سے بلند یا پست ہوتا ہے، تو وہ کم و بیش

لائق تحسین ہوتا ہے۔ لہٰذا کردار میں صرف اس حد تک قطعی خوبی ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ اوسط درجہ کے آدمی کے لئے کم وبیش مشکل ہوتا ہے۔ تیسرے معیار خوبی یہ ہے، کہ فعل سے جس محرک کا پتہ چلتا ہو وہ صحیح معنی میں بافضیلت ہو۔ یعنی اس کا فاعل اس حد تک اخلاقی نمونے کے مطابق ہے۔ اب ان شرائط کا اکثریہ کہنے سے بھی اظہار ہوتا ہے، کہ تحسین وخوبی سے اختیار کا پتہ چلتا ہے۔ یعنی اس سے سعی کا پتہ چلتا ہے، اور اس سے صواب کو صواب کی خاطر دوست رکھنے کا پتہ چلتا ہے۔ ایک شخص جس حد تک جبر سے یا بلا دقت یا نیکی کی محبت کے علاوہ کسی اور محرک سے عمل کرتا ہو تو اس سے کوئی خوبی منسوب نہیں کیجا سکتی۔ ان امور سے جو اختلافات پیدا ہوے ہیں، ان میں اور تعقلات بھی شامل ہیں خصوصاً اخلاقی ذمہ داری کا تعقل۔ لیکن اگر میں اصل اختلافی امور سے خود اپنے نظریات کا تعلق بیان کردوں تو یہ کافی ہوجائیگا۔

۲۔ اختیار | یہ تو میں قطعی طور پر کہہ چکا ہوں کہ میں نظریہ اختیار کو قبول نہیں کرتا، کم ازکم اس حد تک اور صرف اس حد تک جس حد تک کہ یہ کردار انسانی کے متعلق ایک عام سلبی دعوے کو ظاہر کرتا ہے۔ میں بخوشی اس دعوے کے ساتھ کل بحث کو نظر انداز کر دیتا۔ مگر اس حجت پر سے گذرنا ضروری ہے، کہ جبری کے لئے خوبی وتحسین کا منکر ہونا ضروری ہے ایک اعتبار سے تو یہ حجت قابل پذیرائی ہے۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ انسان اور خالق کے مابین تحسین وخوبی کا کوئی سوال نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ کمھار کو اپنے بنائے ہوئے برتنوں پر بگڑنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اگر وہ یہ چاہتا کہ وہ ایسے نہوں اس سے مختلف ہوں، تو ان کو ویسا ہی بناتا۔ معقول مذہبی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ خالق کائنات کو یا خالق کہیں یا عادل مانے۔ اس کے لئے تعقل خوبی تعقل انحصار کلی میں سے کوئی ایک کا ترک کرنا لازمی ہے۔ جس مذہب والے، اختیار کا پوری سنجیدگی کے ساتھ دعوے کرتے ہیں، جس طرح سے وہ اس استدلال کو سمجھتے ہیں، وہ دو متناقض تعقلوں کے مطابق کرنے کی ایک غیر منطقی کوشش ہے، جس کی انھوں نے صاف لفظ خرافات کے بجاے اسرار

کو رکھ کر کوشش کی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل دشواری کو تسلیم کرتے ہوئے پھر بھی مجھے صفائی کے ساتھ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ میرے نزدیک جس دشواری کا علاج نہیں ہے، وہ معمولی فلسفہ اور دینیات کے مطابق کرنے کی دشواری ہے مگر جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ معمولی دینیات غلط ہے (جیسا کہ بہت سے اہل مذہب بھی کہتے ہیں)، تو پھر یہ دشواری پریشان نہیں کرتی۔ اگر کسی شخص کو اس سے انکار ہو، تو میں صرف بہت سے ایسے مابعد الطبیعیاتیوں کا حوالہ دونگا جو ہابس اور جوناتھن ایڈورڈس کے زمانہ کے اس مسئلہ پر پوری طرح سے بحث کر چکے ہیں۔ اور اس کے بعد میں یہ حجت پیش کرتا ہوں کہ یہی نہیں جبریت تحسین اور اخلاقی ذمہ داری کے یقین کے مطابق ہے بلکہ ہر ہر قدم پر یہ اس یقین سے مترشح ہوتی ہے۔

۱۶۔ ہم ایک جزوی واقعہ سے آغاز گفتگو کرتے ہیں میں اسی تحریر پر دستخط کرتا ہوں جس کے متعلق میں جانتا ہوں کہ بہتان عظیم ہے۔ میں ایسی صورت میں ایک بد طینت دروغ گو ہونگا۔ میرے کردار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نہ تو میں کریم النفس ہوں، اور نہ صادق القول ہوں۔ میں الزام کا مستحق، اور میرا کردار مذمت کے لائق ہوتا ہے۔ مگر یہ ثابت ہے کہ میرے ہاتھ کو ایسی قوت نے پکڑ رکھا تھا، جس پر میرا کوئی بس نہ تھا۔ ایسی حالت میں میرا فعل غلط نہ تھا، بلکہ یہ میرا فعل تھا ہی نہیں۔ میرے جسم سے کوئی اور ذات کام لے رہی تھی، اسی طرح سے میرا قلم میرے قابو میں نہ تھا۔ پس میرے سیرت نتیجہ پر کوئی اثر نہیں رکھتی تھی۔ ممکن ہے کہ میں سب سے صادق القول اور کریم النفس آدمی رہا ہوں۔ اخلاقی قانون میری سیرت پر عائد تو ہوتا ہے۔ مگر میرے اعضا و جوارح کی ان میکانیکی حرکات پر جو اس وقت ہوتی ہوں جب یہ دوسرے کے ارادے کا آلہ بنے ہوئے ہوں، عائد نہیں ہوتا۔ اب فرض کرو کہ مجھے پستول دکھائی جاتی ہے، یا کوئی رشوت دیجاتی ہے۔ اب میرے متعلق کس طرح سے رائے قائم کی جائے۔ کل عامل محرک اور سیرت کے کامل ترشح سے نئے محرک یعنی خوف مرگ اور محبت زر بجائے خود برے نہیں ہیں کیونکہ یہ بہترین انسانوں میں بھی

ہو سکتے ہیں۔ میری بدطینتی اور دروغ گوئی کا ترشح اس قدر قوی نہیں معلوم ہوتا کیونکہ نیا محرک بھی کچھ اہمیت رکھتا ہے۔ اگر تحریص بہت بڑی ہو اور جس شخص کو میرے فعل سے نقصان پہنچتا ہو وہ بہت ہی خفیف ہو، تو شاید یہ خیال کیا جائے کہ میرا کردار ایسا تھا جو عموماً ان حالات میں لوگوں کا ہوتا ہے۔ اگر صورت حال ایسی ہو، تو مجھے برا خیال نہ کیا جائے گا۔ اگرچہ اس حالت میں بلاشبہ یہ بہتر ہوتا کہ مجھ میں اتنی جرأت اور عزت کی حس ہوتی کہ میں اس تحریص کا مقابلہ کرتا۔ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس تحریص کا مقابلہ کرنے کے لئے عدیم المثال فضیلت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ میرا رشوت کا قبول کرنا ایسی طمع کو ظاہر کرتا ہے جو حد سے زیادہ قابل نفرت ہے۔ اسی وجہ سے بہت سے دشوار نفسیاتی و اخلاقیاتی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً سیرت کے متعلق کیا مترشح ہوتا ہے؟ صحیح علم اخلاق کیا ہے وغیرہ مگر معیار وہی رہتا ہے یعنی محرک کی کیفیت کیا تھی اور کس حد تک یہ اخلاق کے متعلق میری سیرت کی ساخت کو ظاہر کرتا ہے؛

۱۷۔ میری رائے میں اس استدلال کو عقل سلیم جائز رکھتی ہے، اور میرے نزدیک بھی یہ بالکل تشفی بخش اور درست ہے۔ جس اصول کو فرض کیا گیا ہے وہ سادہ ہے۔ میں محرک کا اندازہ کردار سے کرتا ہوں۔ جس حد تک اور اسباب سے کردار کی توجیہ نہیں ہوتی، میرا اندازہ کام دیتا ہے۔ اور جس حد تک یہ اور اسباب سے بھی منسوب ہو سکتا ہے اس اندازے میں بھی اسی اعتبار سے تغیر ہونا ضروری ہے، اور محرک کی قوت کی پیمائش اس مزاحمت سے ہوتی ہے جس کے اوپر یہ غلبہ پاتا ہے۔ پس جس صورت کا اوپر ذکر ہوا ہے اس میں ہم صرف اس لئے بدطینتی و خبث کا خیال کرتے ہیں، جس حد تک کردار کا تعین فاعل کی سیرت سے ہوتا ہے، اور ہم بدطینتی کے اس درجہ کا بھی اندازہ کرتے ہیں، جس کی اور محرکوں کے اثر کے منہا کر لینے کے بعد فعل کے عمل میں آنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں میرا استدلال بالکل وہی ہوتا ہے، جو کہ ایک ایسے جسم کی حرکت کے متعین کرتے وقت ہوتا ہے، جس کی اور کسی طرح سے توجیہ نہیں ہوتی، اور میں اس کو ایک رسّے کے تناؤ سے منسوب کرتا ہوں جو کلیتہً ایک

وزن کو سمغا سے ہوئے ہوتا ہے۔ عمل کی ہر نوبت پر میں یہ فرض کرتا ہوں کہ کردار و سیرت میں ایک علّی تعلق ہوتا ہے، تاکہ میں افعال سے محرکات کا استنباط کر سکوں اور محرکات سے افعال کی نسبت استنباط کر سکوں۔ میں اس معنی کر کے آزادی تسلیم کرتا ہوں کہ جہاں کہیں میں خوبی فرض کرتا ہوں وہاں انسان کے عمل کو خارجی قوت کے اثر سے بری جانتا ہوں۔ کیونکہ منظہر کے جس حصہ کی خارجی قوت سے توجیہہ نہیں ہوتی، اس کی لازماً داخلی قوت سے توجیہہ ہونی چاہئے جبر یا خارجی قوت کا اثر محرک کے سوال ہی کو خارج از بحث کر دیتا ہے، اس لئے محرک کے انتاج کا ہی خاتمہ کر دیتا ہے لیکن اگر میں محرک و عمل کے مابین اس تعلق سے انکار کر دوں تو بھی انتاج کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگر جبر ہونے کی صورت میں کردار سے محرک کا ترشح نہو، تو میں اختیار کے واقعہ سے محرک کے متعلق کوئی انتاج نہیں کر سکتا۔ لہذا اگر اختیار کے تسلیم کرنے سے میں اس طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ محرک کردار کا تعین نہیں کرتا، یا یہ کہ اگر سیرت معلوم ہو تو بھی خواہ انسان عمل کرے یا عمل سے پرہیز کرے تو میں اس حد تک فضیلت و خوبی کے متعلق انتاج کا ستیاناس کر دیتا ہوں۔ لیکن جو مسلمات میں نے قائم کئے ہیں ان کی رو سے اگر یہ تناقض لفظی نہیں تو محال ضرور ہے یہ اس اصل مسلمہ کے تباہ کر دینے کے مساوی ہے، جس کے بدولت استدلال ممکن ہوتا یعنی اصل استدلال کو ناممکن بنا دینے کے مساوی ہے۔

۱۸۔ فرض کرو کہ فی الحقیقت میرا انتاج غیر یقینی ہوتا ہے، یا جس طرح سے کہ اس کو بعض اوقات بیان کیا جاتا ہے کہ اگر فاعل اور کل متعلقہ حالات مستقل ہوں، تو بھی کردار متغیر ہوتا ہے۔ ایک ہی شخص ایک حالت میں خیرات کر دیگا اور دوسری حالت خیرات سے گریز کرے گا، تو اب صحیح انتاج کیا ہو سکتا ہے۔ چونکہ عمل میں تغیر ہوتا ہے، اس سے میں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ حالات میں بھی لازمی طور پر تغیر ہوگا اب اکثر حالتوں میں تو اس کے واقعات صحیح طور پر بیان ہو جاتے ہیں، ایک ہی شخص ایک وقت تو فیاض ہوتا ہے اور دوسرے وقت بخل کرتا ہے اس لئے میں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ اس کی سیرت میں تغیر ہوا ہے۔ یعنی اس سے لئے ایک

فقیر کو تو کھانا کھاتے وقت دیکھا تھا، اور دوسرے کو کھانے سے فارغ ہونے کے بعد، یا کسی اتفاقی ائتلاف تصورات (اتفاقی ان معنی میں کہ یہ ایسے مجموعہ پر مبنی ہوتا ہے جو اس کی سیرت یا واقعات مسلمہ پر مبنی نہیں ہوتے) نے ذرا دیر کے لئے اس کے رجحان کو متغیر کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی مفروضہ کی بنا پر ممکن ہو سکتا ہے۔ جس حد تک یہ توجیہ مفروضہ کی نوعیت رکھتی ہے، خوبی یا فضیلت عدم تیقن کی نسبت سے کم ہوتی ہے۔ وہ شخص اتنا سخی نہیں ہے، جتنا کہ میں نے فرض کیا تھا، کیونکہ اس کی سخاوت ایسی شرط سے مشروط ہے، جس کا پہلے علم نہ تھا۔ وہ صرف اس وقت سخی ہوتا ہے، جب اس کو غصہ نہیں ہوتا، یا جب وہ ایک خاص ائتلاف کے زیر اثر ہوتا ہے۔ مگر اعتبار کے حامی کے لئے یہ کافی نہیں ہے کیونکہ یہ میں پہلے ہی فرض کر چکا ہوں کہ کسی قسم کا تغیر سیرت یا تغیر حالات تغیر کردار کا باعث ہوتا ہے۔ وہ اس بات کا مدعی ہے، کہ اگر تمام شرائط حتی کہ دقیق ترین بھی مستقل ہوں، تو بھی کردار کے متغیر ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ میں اس امکان کے وجود سے انکار کرتا ہوں۔ لیکن اگر اس کو بحث کی خاطر مان بھی لیا جائے تو بھی مجھے اس امر سے انکار ہے، کہ یہ استدلال صحیح ہے۔ اگر کردار میں تغیر ہو اور اس کے لئے کوئی خاص تغیر شرائط دریافت نہ ہو سکے، تو میں کسی ایسی نامعلوم و غیر متعین شرط کو فرض نہیں کر سکتا، جس کو سیرت و حالات دونوں سے علیحدہ ہونے کی بنا پر، صرف سلبی الفاظ میں سمجھا سکتے ہوں، ہم درحقیقت ادعا و معتد ایک محال فرض کئے لیتے ہیں کسی نامعلوم و ناقابل علم قوت نے عمل کو ضرور متاثر کیا ہوگا۔ مگر جب تک یہ صورت حال ہو عمل کی خوبی و فضیلت کے متعلق ہر قسم کا استنتاج ایسا ہی ناجائز ہوگا، جیسا کہ خارجی جبر اور دباؤ کی صورت میں تھا جو شے کردار کو سیرت سے علیحدہ متعین کرتی ہے، وہ اس حد تک فعل کی اخلاقی اہمیت کو ضائع کر دیتی ہے۔ یہ کہنا کہ ایک شخص کریم النفس ہے اس کے مساوی ہے کہ وہ ہمیشہ کریم النفس ہی رہیگا۔ یہ کہنا کہ فلاں فعل کریمانہ ہے، اس امر کو ثابت کرتا ہے یہ اپنے فاعل کو کریم النفس ثابت کرتا ہے۔ جو شے اس یقین کو کم کرتی ہے، کہ انسان اس وقت کریم النفس ہے، اور آئندہ بھی وہ ایسا ہی رہیگا، وہ

اس شخص کی فضیلت کو بھی کم کرتی ہے اور ضروری ہے کہ کل نظریہ کو متناقض بنا دے۔ جبر کو داخلی عزم کے ساتھ گڈ مڈ کرنے سے ہم لا متناہی پیچیدگیوں میں پڑ جاتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح سے ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک شخص کو جس حد تک ہمیشہ سچ بولنے کا یقین ہوتا ہے، اسی حد تک وہ سچا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو اس کی فضیلت کی اہم شرط بتائے دیتے ہیں کہ داخلی طور پر یہ بات بالکل غیر متعین ہوتی ہے کہ آیا وہ سچ بولے گا یا جھوٹ۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اختیار ضروری ہو تو جس قدر اختیار ہو گا اتنا ہی بہتر ہے اور جس قدر صداقت کا یقین کم ہو اسی قدر فضیلت زیادہ ہوگی۔

۱۹۔ اس میں شک نہیں کہ یہی استدلال ذمہ داری کے متلازم نظریہ پر صادق آتا ہے، ایک شخص صرف اس عمل کا ذمہ دار ہوتا ہے، جس کو اگر اس کا جی چاہے کرے اور جی چاہے نہ کرے۔ اگر ہم اس کے یہ معنی لیں کہ یہ ایسا عمل ہے، جسے کرنے یا نہ کرنے کا انحصار اس کی سیرت پر ہے، تو یہ ظاہر ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہیے ورنہ سیرت کے متعلق کوئی استناج نہ ہوگا۔ اگر میرا گلا کاٹ ڈالا جائے تو میں مرنے کا ذمہ دار نہیں ہوں۔ کیونکہ خواہ میں گنہگار ہوں یا ولی اس صورت میں تو میں مر ہی جاؤنگا۔ مگر میں اپنا گلا کاٹنے کا ذمہ دار ہوں، کیونکہ اگر میں ولی ہوں (اور خودکشی کی بداخلاقی مان لیجائے) تو میں ایسا نہ کروں گا۔ ایسا فعل مجھ سے صرف گنہگار ہونے کی صورت ہی میں ممکن ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ولی ہونے کے باوجود بھی مجھ کو اپنا گلا کاٹنے یا نہ کاٹنے کا اختیار رہوتا ہے، تو یہ بھی اسی حد تک صحیح ہے، جس حد تک کہ یہ صحیح ہے کہ ولی ہونے کے باوجود میں گنہگار بن سکتا ہوں۔ لیکن میں جس قدر باخدا ہونگا، اسی قدر اس کا امکان کم ہوگا۔ اگر ایسی تقدیر جس کو اختیار کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، یا کوئی اور شئے حائل ہو جائے، اور مجھ سے اپنا گلا کٹوا دے، حالانکہ میں ہنوز ایک باخدا ولی ہوں تو میں ایسے عمل کا زیادہ نہیں بلکہ کم ذمہ دار ہوتا ہوں، جو میری سیرت کا نتیجہ نہیں ہے۔

۲۰۔ اگر کردار و سیرت کے تعلق کو تسلیم کر لیا جائے، تو بھی اس میں شک

نہیں کہہ کہا جا سکتا ہے، کہ ہر شخص اپنی سیرت قائم کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ہر شخص ہمیشہ خود اپنی سیرت قائم کرتا ہے۔ ہر فعل ایک عادت پیدا کرنے یا سیرت کے متغیر کر دینے کا رجحان رکھتا ہے۔ اور شعوری طور پر سیرت کا قائم کرنا بہت سے افعال میں سے ایک فعل ہے، اور ان تمام شرائط سے مشروط ہے، جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ ان اصول میں قدیم امتیاز کے از سر نو پیدا کرنے کی کوشش ایک تازہ گڑبڑ کے داخل کر لینے کے مساوی ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ ایک شخص نے چونکہ عیاشی کے ماحول میں تربیت پائی ہے، اسلئے وہ عیاشی کا کمتر ذمہ دار ہے۔ استدلال صحیح ہے مگر اس کی ترجمانی معقول طور پر ہونی چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ وہ شخص جو اب شرابی ہے دراصل اس قدر رنجیدہ رہا ہو جس قدر کہ دوسرا، جس کی سنجیدگی تحریصات کے نہ ہونے پر مبنی ہو۔ دونوں آدمیوں کی اخلاقی قیمت دراصل ایک ہی تھی اور فرق جو ہے وہ اختلاف حالات پر مبنی ہے۔ پھر یہ بھی سچ ہے، سیرت کے متعلق تمام تر انتاج اکثر اوقات اس اعتبار سے بہت مختلف ہوتا ہے جس اعتبار سے کہ یہ قایم ہوئی تھی۔ جو شخص قوی تحریصات کی بنا پر شراب پینے پر آمادہ کیا گیا ہو، وہ بھی اسی قدر شرابی ہوتا ہے، جس قدر کہ وہ شخص جس نے ان کے بغیر شراب نوشی اختیار کی ہو۔ مگر اس نے سیرت کی کمزوری کا اتنا ثبوت نہیں دیا ہے، اور وہ ممکن ہے کہ ادر اعتبارات سے زیادہ قابل قدر ہو۔ جب ہر شخص شراب پیتا تھا تو اسوقت شرابخواری اب کی نسبت زیادہ باعزت خیال کی جاتی تھی اس قسم کے ملحوظات سے اس امر کی ضرورت ظاہر ہوتی ہے کہ ہمارے فیصلہ اور ہماری رائے کی رہنمائی نہایت ہی پیچیدہ انتاجات سے ہونی چاہئے۔ اور ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اگر صرف کوئی خاص فعل دیا ہوا ہو تو اس سے ایک مقررہ کردار کی خوبی (بابت مذہ فضیلت کے معنی میں) بہت اختلاف ہو سکتا ہے۔ مگر اس کو ان اوصاف کے مابین جو حالات و اتفاقات کی بنا پر ہوتے ہیں، اور ان کے مابین جو خود انسان کی بنا پر ہوتے ہیں، نیا و امتیاز بنانا، بہت دشوار ہے۔ تمام اعمال میں ہماری زندگیوں کی طرح سے خارجی و داخلی حالات میں باہم ایک عمل اور رد عمل

ہوتا رہتا ہے۔ ہم ان کو ایک دوسرے سے علٰحدہ کر کے واقعات کے دو علٰحدہ سلسلے نہیں بنا سکتے جس طرح کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا تنفس ہوا پر زیادہ مبنی ہے یا پھیپھڑوں پر۔ ہر سیرت کا نشو و نما حالات کے تحت ہوتا ہے اور نشو و نما کا مدار بہم علائق کے درست رہنے پر ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ہر شخص کی ذات ایک ہی طرح کے اوصاف کا ایک علٰحدہ وجود ہوتی ہے تو ترقی یافتہ سیرتوں کا فرق کلیۃً حالات پر مبنی ہوگا لہذا نظریہ اختیار یا کسی ایسے پر اسرار عمل پسند کے مطابق جو نہ تو حالات پہ مبنی ہو اور نہ پسند کرنے والے عامل کے اختلاف پر (کیونکہ اس قسم کے اختلاف کا وجود فرض نہیں کیا جاتا) اس کے اندر کوئی خوبی نہیں ہو سکتی۔ نیز یہ کہ اگر فرق اصل ذوات کے مابین کسی امتیاز پر مبنی ہو تو ہم جبری مفروضے کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ کیونکہ یہ اختلاف اور تمام اختلافات کی شرط ہوتا ہے، اور خود اس کے لئے یہ ضروری ہے، کہ یہ سابقہ نشو و نما کا نتیجہ ہو، یا خالق کائنات کے ارادہ مطلق کا۔ یا ہم اتفاق و قضا کی ناقابل فہم نظریہ کی طرف لوٹتے ہیں، اور اس کو خوبی کی بنیاد قرار دیتے ہیں، حالانکہ خوبی کے معنی صرف اس وقت سمجھ میں آسکتے ہیں، کہ اتفاق کو بحث سے خارج قرار دیا جائے۔

۱۲۔ اس استدلال کو اس قدر کثرت اور شد و مد کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اس پر مزید اصرار بے ضرورت ہے۔ اختیار کو اگر اتفاق کے مطابق کرو گے تو فوراً ہی تعقل خوبی متناقض اور قابل نفرت ہو جاتا ہے۔ اس حال سے مجھے کوئی مفر نظر نہیں آتا اور مجھے علم نہیں کہ اس کا کسی نے کوئی بظاہر معقول جواب دیا ہو۔ اختیاری نظریوں کے حامی اکثر استدلال کی قوت کو تسلیم کر لینے پر اکتفا کرتے ہیں۔ مگر اس کا صرف اس قدر جواب دیتے ہیں، مخالف نظریے کے اندر بھی اسی قسم کی مشکلات موجود ہیں۔ اور اس کو ان نظریوں میں سے ایک نظریہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا عقل عملی کو اختیار ہے، کہ جس صورت کو وہ زیادہ بہتر سمجھے اس کو اختیار کر لے۔ اگرچہ میں اس دعوے کو مطلق تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن میرا اور جگہوں کی طرح سے یہاں بھی یہ خیال ہے کہ بحث مباحثہ میں ہر فریق اس وقت سب سے زیادہ زور شور دکھاتا ہے، جب وہ مخالفوں کے دعوے پہ

نکتہ چینی کرتا ہے۔ لہذا میں اپنے مخالفین کی سب سے زیادہ قوی حجت کا جواب دیتا ہوں۔ اس کا خلاصہ حسب ذیل معلوم ہوتا ہے یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاقی ذمہ داری سے اختیار مترشح ہوتا ہے۔ ایک شخص صرف اس امر کا ذمہ دار ہوتا ہے جس کا کردہ باعث ہوتا ہے۔ اب علت علت علت معلول بھی ہوتی ہے۔ اگر علت کی طرح سے میں بھی کسی کا معلول ہوں، تو میری علت میرے کردار کی بھی علت ہوگی۔ اور میں سلسلہ میں صرف ایک ساکت و صامت واسطہ ہونگا، جس کے ذریعہ سے قوت منتقل ہوتی ہے، پس چونکہ ہر فرد اپنے سے خارج کسی شئے کا نتیجہ ہوتا ہے، اس لئے اس کی ذمہ داری درحقیقت اس شئے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔ کائنات یا علت اول ہی ذمہ دار ہوتی ہے، اور چونکہ یہ ذمہ داری خود اپنے سے رکھتی ہے، اس لئے ذمہ داری محض ایک دھوکہ بنجاتی ہے؛

۲۲۔ اس میں شک نہیں کہ میں پہلے دعوے کو تسلیم کرتا ہوں میں صرف اس عمل کا ذمہ دار ہوتا ہوں جس کی میں علت ہوتا ہوں۔ مگر کیا یہ واقعہ کہ میں خود معلول ہوں مجھکو ذمہ داری سے بری کر دیتا ہے؟ اس سے مجھے انکار ہے۔ ایک انسان کی سیرت جو کچھ ہوتی ہوتی ہے اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا کہ بجائے پراسرار طریق پر خود بخود پیدا ہوجانے کے یہ کائنات کی اور تمام چیزوں کی طرح سے متعین قوانین سے پیدا ہوتی ہے۔ سیرت کے بعض اوصاف نیک ہوتے اور ان کی نیکی میں اس بنا پر کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، کہ ان کا وجود شرائط کے تابع ہوتا ہے خوبی یا ذمہ داری کا معیار کردار کے سیرت پر مبنی ہونے پر ہوتا ہے اور یہ امر اس وقت تک غیر متغیر رہتا ہے جب تک کہ سیرت کردار کی تقریباً علت ہوتی ہے۔ ایک شخص اس وقت ذمہ دار نہیں ہوتا، جب اس کا ہاتھ کسی دوسرے شخص کا آلہ کار ہوتا ہے۔ وہ اس وقت ذمہ دار ہوتا ہے، جب یہ خود اس کے ارادے سے حرکت کرتا ہے۔ میں اس شخص کی ذمہ داری اس حالت میں کم نہیں کرتا، جب میں اس سے کوئی فعل انجام دلواتا ہوں، بلکہ میں ذمہ داری کو اس حالت میں کم کرنا چاہتا ہوں، جب اس سے میں کوئی فعل غیر ارادی طور پر انجام دلواتا ہوں۔ جس حد تک مجھے اس کی سیرت کا علم ہے، اور مجھے ان

محرکات سے کام لیتا ہے، جن کی بنا پر وہ آمادہ عمل ہو جاتا ہے، میرے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں اس کے کردار کا باعث ہوتا ہوں۔ مگر میں اس کی ذمہ داری کو کم نہیں کرتا۔ اگر میں کسی شخص کو نصف کراؤن دیکر اپنے دشمن کو مروا ڈالوں تو اس کے قاتل ہونے میں کوئی کمی نہیں آتی۔ اس کی ذمہ داری کا اندازہ نصف کراؤن کے عوض قتل کے جرم کے مرتکب ہو جانے سے ہوتا ہے۔ میں نے صرف یہ بات ظاہر کی ہے کہ وہ درندہ ہے، اور اس میں شک نہیں کہ میں نے اس کی درندوں کی سی عادات کے نشو ونما میں اعانت کی ہے۔ اس قتل میں میں بھی اسی قدر مجرم ہوں، جیسا کہ خود بندوق سے کام لینے کی صورت میں ہوتا۔ اس کا جرم بالکل ویسا ہی ہے جیسا اس صورت میں ہوتا اگر اس کا محرک بجائے رشوت کے مقتول کو لوٹنا ہوتا۔

۲۳۔ اس اعتبار سے کردار فاعل کی ذمہ داری کو کم کئے بغیر بھی عالم وجود میں آسکتا ہے۔ اور اس سے اس تحقیق کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، جس کو اگر پوری طرح پر صاف کر دیا جائے، تو اس سے ان مسائل کے ابہامات رفع ہونے میں سب سے زیادہ مدد ملے گی۔ میں اس پر صرف اس حد تک گفتگو کر سکتا ہوں جس حد تک کہ یہ ہمارے قریبی مقصد کے لئے مفید ہے۔ لفظ علت کے کیا معنی ہیں۔ ہم کو غالباً یہ خیال ہوتا ہے کہ علت و معلول دو علٰحدہ چیزیں ہیں، جنمیں سے ایک دوسرے پر حکومت کرتا، یا اس پر جبر کرتا ہے۔ اگر ہم احتیاط کے ساتھ اس لفظ کو ضروری معنی کی حد تک محدود رکھیں، اور علت کو اس کل عمل جزو ترکیبی خیال کریں جسکو معلول کہتے ہیں، تو بہت سے دھوکہ میں مبتلا کرنے والے اشکالات کافور ہو جائیں۔ چنانچہ عام محاورہ ہے کہ فلاں شخص اپنے جذبات کا غلام ہے، گویا وہ اور اسکے جذبات دو علٰحدہ چیزیں ہوں اور وہ ان کے بغیر بھی وہی شخص باقی رہ سکتا ہو۔ اسکے فی الحقیقت جو کچھ معنی ہو سکتے ہیں وہ صرف اتنے ہیں کہ بعض جبلتیں غیر معمولی طور پر قوی ہوتی ہیں۔ اور یہ کہنا کہ وہ اسکے بغیر کیا کرتا، بالکل اس کے مساوی ہے کہ اس کی جگہ پر کوئی اور آدمی ہوتا، تو کیا کرتا۔ یہ خارجی بیٹریاں نہیں ہیں۔ جو آدمی کے بدلے بغیر علٰحدہ کیجا سکتی ہوں، یا ان میں تغیر کیا جا سکتا ہو، بلکہ یہ خود اس کی ذات کا جزو ہیں۔ بایں ہمہ یہ استقراری

ترکیب قوۃ ارادہ اور فقدان ارادہ کے مابین ایک طرح کی گڑبڑ پیدا کر دیتی ہے، اور ہم ایک شخص کو اس کی شدت پسندی کی بنا پر پسند کے ناقابل کہتے ہیں، اسی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ایک جماعت کو کثرت نے غلام بنا رکھا ہے گویا کثرت جماعت سے علٰحدہ ہوتی ہے۔ اور اس طرح سے ہم شدت کے ساتھ عمل کرنے کی کیفیت کو کمزوری اور ناقابلیت عمل کی حالت سے گڈمڈ کر دیں گے۔ مثلاً جیسا اس حالت میں ہوتا ہے جہاں کہ ایک مجلس پر کوئی ایک باہر کی جماعت حکومت کرتی ہے۔ پس اگر ہم یہ کہیں کہ ایک شخص کے کردار کا تعین اسکی سیرت سے ہوتا ہے، تو ہمارا بیان ایسے دعوے کے مطابق ہوتا ہے، جس سے ایسی ذات میں انتہا درجہ کی ارادی توانائی مترشح ہوتی ہے، جس میں ارادے کو کوئی دخل ہی نہیں ہوتا۔ ایک عاشق اپنے جذبہ کا صرف اس اعتبار سے بندہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات کا ایک جزو شدید عمل کا محرک ہوتا ہے، اور اس کا ارادہ معطل نہیں بلکہ اور شدید ہو جاتا ہے۔ یہ صورت خارجی اور داخلی جبر میں خبط پیدا کرنے اور صریح لغویت کو ظاہر کرتی ہے۔ نفس پر جبر کرنے کے معنی ازروئے منطق صرف اختیار کے ہو سکتے ہیں ہر شئے جس کا تعقل ہو سکتا ہے، اس میں بعض اوصاف ہوتے ہیں اور اگر ہم وصف کا شئے سے علٰحدہ ذکر کریں تو ہم ایک بے معنی استعارے کے استعمال اور اس کی توڑ مروڑ کے مرتکب ہونگے۔ اس میں شک نہیں یہ کہنا کہ ہر مادی جسم میں وزن ہوتا ہے، بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ ہر مادی شئے بھاری ہوتی ہے، اور اس سے یہ مترشح نہیں ہوتا، کہ وزن ایسی زنجیر ہو جو جسم کو کھینچتی ہو اور جس کو جسم سے جدا کیا جا سکتا ہو۔ مگر جس وقت ہم تعلیل کردار یا سیرت سے بحث کرتے ہیں، تو اس قسم کا کوئی احساس ہمیشہ در آمد ہوتا معلوم ہوتا ہے۔

۴۲۔ آؤ اب ذرا اس کی طرف زیادہ غور سے دیکھیں۔ ان بیانات سے کیا ظاہر ہوتا ہے، جن سے ہم کو یہاں بحث ہے؟ انسان ایک عضویہ ہے، اور اگر خارج سے اس پر نظر ڈالی جائے تو یہ ایسے اعضا کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے، جو باہم ایک دوسرے کے تابع ہیں اور داخلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے

تو یہ چند استعدادوں یا جبلتوں کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے کردار کا باعث ان میں سے کوئی ایک جبلت ہوتی ہے، تو ہماری یہ مراد نہیں ہوتی یہ کوئی کہ علحدہ شئے ہے اور اس کی جبلت علحدہ ہے بلکہ یہ کہ کل انسان بلحاظ اکائی جس میں یہ جبلت بھی داخل ہے ایک طرح سے عمل کرتا ہے؛ جس طرح کہ ایک انسان (اگر اس قسم کا انسان ممکن بھی ہو) ایسی جبلت کے بغیر عمل نہ کریگا یا پھر اگر جبلت انسان کا اہم جزو ہو یعنی اس جبلت میں کسی قسم کا تغیر ہونے سے کردار میں تغیر ہوتا ہو یا بالفاظ دیگر اسی اعتبار سے سیرت میں تغیر ہوتا ہو۔ خیرات کا باعث کریم النفسی ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ کریم النفس لوگ خیرات کرتے ہیں۔ بدطینت لوگ خیرات نہیں کرتے۔ کھانے کا سبب بھوک ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ کم و بیش جتنا ایک شخص بھوکا ہوتا ہے، اسی قدر وہ کھاتا ہے۔ یا اگر ہم خود کردہ کردار کے متعلق ذکر کرتے ہیں تو ہم لفظ اسی طرح پوری صحت کے ساتھ استعمال نہیں کرتے، جس طرح کہ ہم اسوقت نہیں کرتے، جب ہم اپنے جبر کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر مراد بالکل ظاہر ہے۔ مختصراً ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ کردار خارجی تغیر سے نہیں بلکہ داخلی تغیر سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اور یہ بعض عضوی اعمال پر مبنی ہوتا ہے جو اس وقت بھی ہوتے رہتے ہیں جب خارجی اعمال یا شرائط میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ میں اس لئے سونے لیٹتا ہوں کہ میں تھک جاتا ہوں۔ اور تکان کا باعث خود میرا عمل ہوتا ہے، گرد و پیش کے حالات کا تغیر اس کا باعث نہیں ہوتا۔ خارجی حالات کا ایک مجموعہ ہمیشہ میرے وجود کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ لہذا ہر حالت میں میرے وجود کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ میں اگر چاہوں تو ان کو اپنے کردار کا باعث کہہ دوں۔ مگر یہ علت تو گویا مضمر و نہفتہ ہوتی ہے، جو ایک غیر متغیر حالت میں باقی رہتی ہے۔ اس لئے اس کو اس خاص فعل کے تعین سے کوئی علاقہ نہیں ہے، جس کا مدار براہ راست ان اعمال پر ہے، جو ہمارے اجسام میں ہوتے ہیں۔ پس ان حالات میں میرے کردار کے متعلق یہ کہنا، کہ یہ نتیجہ ہے، قطعاً یہ کہنے کے مساوی نہیں ہے کہ میرے اور میرے ماحول کے علاوہ کوئی اور

ایسی شئے ہے جو مجھ کو مجبور کرتی ہے، بلکہ محض یہ کہنے کے مساوی ہے کہ مجھ میں بعض اوصاف ہیں، جو خود کو خاص طور پر ظاہر کرتے ہیں، اور میرے سیرت کا مظہر ہیں۔ مگر اب ہمارا خارجی علتوں سے سابقہ ہے، ایک خاص وقت میں میرے کردار کا تعین ماحول سے ہوتا ہے۔ مثلاً میں اس لئے پڑھتا ہوں کہ ایک کتاب سامنے ہوتی ہے۔ اس لئے بھاگ جاتا ہوں ایک خطرہ سامنے ہوتا ہے وغیرہ۔ لہٰذا میں جیسا کہ بعض اوقات کہا گیا ہے، بندۂ حالات ہوں اس میں شک نہیں کہ میرا کردار حالات پر مبنی ہوتا ہے، مگر یہ کہنا بھی اسی قدر صحیح ہے، کہ یہ میری سیرت پر بھی مبنی ہے۔ دونوں جزو اہم ہیں اور کسی خاص لمحہ میں ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ میں اس وقت ذہنی اعمال کے اسی مجموعہ کو دہراتا ہوں جس کو کہ پہلے بڑے پیمانہ پر کیا تھا۔ انسان کو ایک علٰحدہ عضویہ خیال کرلے کے بجائے میں اعمال کے ان تمام مجموعوں کو شامل کرلیتا ہوں، جن کا کہ وہ جزو ہے اور پہلے کی طرح سے باہمی متابعت بھی ہے، اور کسی ایک حصہ کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جاتا کہ یہ دوسرے سے کم و بیش کسی دوسرے حصہ کا تعین کرتا یا اس کا باعث ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر میں کل کائنات کی اس کے اجزائے مفوسہ میں تحلیل کرسکتا، تو ان اجزا میں سے کوئی ایک بعض اوصاف کا باعث ہوتا ہے۔ اگر گرد و پیش کے حالات سب کے سب معلوم ہوں تو میں ان مختلف حالات کا اندازہ کرسکتا ہوں، جن سے کہ ایک عامل محدود ہوتا ہے۔ مگر پھر بھی ایک شے غیر متعین رہ جاتی ہے، اور یہ خود اس شخص کی سیرت ہے، اسی طرح سے اگر شخص تو معطیات میں سے ہو، تو میں ماحول کے ایک بہت بڑے حصہ کے متعلق قیاس کرسکتا ہوں، یعنی ان تمام حالات کو جو اس کی واقعی حالت میں اس کے وجود کے لئے ضروری ہیں۔ اس میں صرف اس بات کا دعوےٰ ہے کہ جہاں کہیں ایک ایسی مرکب شئے ہوتی ہے، جس کے اجزا ایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں، وہاں جس حد تک مجھے علم ہوتا ہے، میں کل سے اجزا کے متعلق یا ایک جزو سے دوسرے جزو کے متعلق قیاس کرسکتا ہوں مگر اس سے یہ مترشح نہیں ہوتا کہ کل اجزائے ترکیبی کے علاوہ

کوئی اور شے بھی ہوتی ہے، جو جبری قوت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور یہ بات اس وقت بھی اسی طرح سے صحیح ثابت ہوتی ہے جب میں تاریخی علت کی طرف لوٹتا ہوں۔ کائنات ایک مسلسل نظام ہے، اس میں تغیرات اچانک نہیں ہوتے۔ اچانک تغیرات ہم اسوقت تک فرض نہیں کرسکتے جب تک یہ فرض نہ کریں کہ بعینہ یکساں اعمال کا یکایک مختلف ہو جانا ممکن ہے اور یہ بات بالکل یہ فرض کرنے کے مساوی ہے کہ ایک سید ھا خط دو مختلف جہتوں میں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہر عامل کسی ماقبل عمل کا سلسلہ ہوتا ہے تو ایسا نہیں ہوتا کہ وہ اچانک عالم وجود میں آجاتا ہو، اور وہ بھی کسی خاص جگہ سے نہیں۔ انسان بچے سے بڑا ہوتا ہے اس معنی کرکے ہم بچے کو انسان کی علت کہہ سکتے ہیں، (اگرچہ اس کے لئے زبان میں کچھ کھینچ تان کرنی پڑے گی)، لیکن اگر بچہ نہ ہو تو انسان کا وجود نہ ہوگا۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ بچہ اور ہو اور انسان اور ہو کیونکہ اس صورت میں بچہ سے انسان کا تعین ہوگا۔ بچہ اور انسان ایک مسلسل کل ہیں اور بچہ میں ایسے خواص ہوتے ہیں جو آہستہ آہستہ سیرت اور خارجی حالات کے اعتبار سے متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انسان میں ایسے خواص بھی ہوتے ہیں، جو اس کو بربنائے توارث ملتے ہیں مگر اس کے یہ معنی نہ سمجھ لئے جائیں کہ انسان میراثی خصوصیات سے علٰحدہ ہوتا ہے جس سے اس کی کسی نہ کسی حد تک ذمہ داری کم ہو جاتی ہو۔ اس اعتبار سے تو اگر ممکن ہو تو ہم یہ ہی کہیں گے کہ کل انسان متوارث ہوتا ہے۔ پیدائش کے وقت وہ ان اوصاف سے آغاز کرتا ہے، جو اس میں شک نہیں کہ اس کے والدین کے اوصاف پر مبنی ہوتے ہیں کیونکہ ان کی خصوصیات اور ان کی حالت ہی شرائط متعلقہ میں سے ہوتی ہیں اس واقعہ سے کہ اس کو خاص قسم کا مزاج ورثہ میں ملتا ہے، یہ مترشح نہیں ہوتا کہ وہ علٰحدہ شئے ہے، اور مزاج علٰحدہ شئے ہے، جو خارج سے اس پر عائد ہو جاتا ہے۔ جس طرح سے کہ اس واقعہ سے کہ اس کو انسانیت کی عام خصوصیات ورثہ میں ملتی ہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ شخص اپنے اہم اوصاف کے علاوہ کچھ اور ہے۔ پھر دیکھو کہ ہم بچہ سے ایک حد تک (بعض حدود کے اندر) انسان کے

متعلق قیاس کر سکتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ انسان میں بعض ایسی خصوصیات کا ہونا ضروری ہے، جو اس میں اس حالت میں نہ ہوتیں، اگر وہ جس قسم کا بچہ تھا اس سے مختلف قسم کا بچہ ہوتا۔ اور یہ بھی اسی قدر صحیح ہے، کہ بچے میں بعض ایسی خصوصیات ضرور ہونگی، جو اس میں اس صورت میں نہ ہوتیں، اگر وہ اس وقت سے مختلف انسان ہوتا۔ دونوں صورتوں میں ہم ایک مسلسل عمل کو مختلف نقاط نظر سے دیکھ رہے ہیں، اور اس سے ماقبل و مابعد دونوں کی نسبت قیاس کر سکتے ہیں مگر کردار انسانی کی شرائط کی بنا پر آخرالذکر طرز بہت زیادہ عام ہے۔ مگر اس سے یہ مترشح نہیں ہوتا کہ پہلی منزل میں کوئی ایسی شئے باقی رہ جاتی ہے جو بعد کی منزل میں زیادہ ہوتی ہے، اور اس بنا پر اس کے محدود کرنے اور اس کو مجبور کرنے کی اس میں قدرت ہوتی ہے، ہماری استنباط کرنے کی قوت محض واقعہ تسلسل کو ظاہر کرتی ہے، اور اس کے علاوہ اور کچھ ظاہر نہیں کرتی۔ اور اس ذیل میں بھی یہ کہے دیتا ہوں کہ اگر ہم اس بداہت کو نظر انداز بھی کر دیں اور یہ فرض کریں کہ انسان عدم محض سے زقند مار کر عالم وجود میں آسکتے ہیں تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ اس سے ان کی ذمہ داری یا ان کا اختیار کیونکر متاثر ہو سکتا ہے؟

۲۵۔ سوال کے اس جزو میں کل غلط فہمی ایک سادہ اصول پر مبنی معلوم ہوتی ہے فلسفی کہتے ہیں (اور اس حقیقت سے انکار بھی نہیں ہو سکتا)، کہ اتفاق محض لاعلمی اور جہل کا نام ہے۔ ایک پینس کو اگر اوپر سے پھینکیں تو یہ بالکل اتفاق ہے، کہ وہ تصویر کے رخ پر گرے یا اس کے خلاف رخ پر گرے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نہیں جانتا۔ کہ یہ کس رخ پر گرے گا۔ اسی طرح سے میں ایک پہاڑ کے عبور کرتے وقت کہتا ہوں، کہ یہ بالکل اتفاق ہے کہ پہاڑ کی دوسری جانب کھڈ ہو، یا ڈھلان ہو۔ تو ایسی حالت میں میں خود شئے کے متعلق کسی امر کا دعویٰ نہیں کرتا، کیونکہ وہ تو فی الحقیقت پہلے ہی سے موجود ہے۔ یعنی کھڈ یا نشیب وہاں ہی ہے۔ میں صرف اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ میں نہیں جانتا، کہ ان میں سے کونسا ہے۔ اور یہ بات جو کہ اتفاق کے متعلق مسلمہ

طور پر صحیح ہے، لزوم کے متعلق بھی جو اتفاق کا انکار ہے صحیح ہے۔ لزوم محض یقین کے موجود ہونے کا نام ہے۔ جس طرح سے اتفاق یقین کے نہ ہونے کا نام ہے چنانچہ اگر میں یہ کہوں کہ تم لازماً اس طرح سے عمل کرو گے، تو میری یہ مراد ہوتی ہے کہ میں جانتا ہوں کہ تم اس طرح سے عمل کرو گے اور اس کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ میرا علم تمھاری سیرت کے علم اور بعض طبیعی حدود کے علم پر مبنی ہو، جن سے تمھاری سیرت کا کوئی تعلق نہ ہو۔ اس معنی میں کردار یا عمل جو سیرت کے تابع ہے ایک خاص حد کے بعد شاذ ہی یقینی یا لازمی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم کو سیرت کا بہت کم کامل و صحیح علم ہوتا ہے معطیات زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں۔ مگر بجائے خود یہ کچھ کم متعین نہیں ہوتے۔ ایک غیر متعین شئے غیر موجود شئے ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایسی شئے ہوگی، جو ایک ہی وقت میں ایک شئے بھی ہے، اور دوسری شئے بھی ہے۔ یہی بات ایسے الفاظ کے متعلق صادق آتی ہے جیسے کہ لازمی، اغلب، بالقوہ ممکن وغیرہ ہیں۔ یہ محض مشاہدہ کرنے والے کی ذہنی حالتوں کے نام ہیں جن کو ایک نہایت ہی معروف مغالطہ کی بنا پر اس شئے کے اوصاف سمجھ لیا جاتا ہے، جس کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جس شئے کا وجود مجھ کو لازمی نظر آتا ہے، ممکن ہے کہ وہ تم کو محض اغلب معلوم ہو لیکن خود شئے یا تو موجود ہوتی ہے، یا موجود نہیں ہوتی، اور لازمی کہنے سے میں اپنے علم کے متعلق ایک دعوے کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کیا۔ کردار کے متعلق لفظ لازمی کے استعمال نے اسی عام غلط تصورات ہی سے خرابی پیدا کی ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ فلاں شخص فلاں حالات میں لازمی طور پر قتل کا مرتکب ہوگا، تو میری مراد یہ ہوتی ہے، کہ مجھے بالکل یقین کہ وہ ضرور قتل کا مرتکب ہوگا مجھے یقین کیوں ہے؟ اس لئے کہ میں جانتا ہوں، کہ اس کی سیرت قاتلوں کی سی ہے۔ میں اس کی سیرت سے خارج، کسی شئے کے لازمی ہونے کا مدعی نہیں جو اس سے قطع نظر اس کے کہ وہ ان حالات میں قتل کو پسند کرے یا نہ کرے قتل مرتکب کرادیگی۔ اور اس طرح سے لزوم کردار کے صرف یہ معنی ہیں کہ لوگوں میں سیرت کے مقررہ اوصاف ہوتے ہیں جو فی الحقیقت (ان کے کردار کو خارج سے متعلق

بلکہ خود کو سیرت میں ظاہر کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر لوگوں میں سیرتیں ہوتی ہیں؛ اگر ان میں سیرتیں نہیں ہوتیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ کس طرح سے نیک لائق تحسین اور ذمہ دار بن سکتے ہیں؟

۲۶- آخر میں ہم علیت علت کے استدلال کی طرف لوٹتے ہیں۔ دعویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی فعل بحیثیت معلول سے عالم وجود میں آئے تو ذمہ داری صرف اصل علت سے منسوب کی جا سکتی ہے۔ اگر اس کی ترجمانی کائنات سے علٰحدہ خالق کے سفر ورضے سے کیجائے، جس نے اس کو اس طرح سے ڈھالا ہے، جس طرح سے مہر لاکھ کو ڈھال دیتی ہے، اور جو ہر لمحہ اس کو تھامتا اور سہارا دیتا ہے، تو میں تسلیم کرتا ہوں ایسی ذات کے متعلق ذمہ داری کا تعقل کرنا ناممکن ہے۔ یہ تو اس شخص کی سی مثال ہوگی جو مجھے ایک جرم کے کرنے کے لئے رشوت دیتا ہے، اور پھر اس جرم کی ارتکاب کی مجھے سزا دیتا ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ میں اوروں کے سامنے تو جواب دہ ہو سکتا ہوں مگر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے سامنے کیونکر جواب دہ ہو سکتا ہوں۔ مگر محض یہ واقعہ کہ علام الغیوب یا کوئی اور بہت ہی سمجھدار و ہوشیار ذات میرے افعال کے متعلق قطعی طور پر اور کامل یقین کے ساتھ پیش بینی کر سکتی ہے، میری ذمہ داری کو تو فنا نہیں کرتا۔ اس قسم کا علم تو تقدیر کو ظاہر کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فرد اس کے خلاف عمل کر لینے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ مگر اس سے جس قسم کی تعیین کا پتہ چلتا ہے، وہ کوئی ایسی خارجی تقدیر نہ ہوگی جو سیرت کو مجبور کرے، بلکہ خود سیرت ہی ہوگی۔ میں جانتا ہوں کہ ایک شخص حرکت نہ کریگا اور اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے ہتھکڑیاں بیڑیاں پڑی ہوں بلکہ میں جانتا ہونکہ وہ کاہل ہے۔ ایک صورت میں تو میں یہ نتیجہ اخذ کرونگا کہ وہ حرکت نہ کرے گا، بلالحاظ اس کے کہ اس کی سیرت کیسی ہے۔ دوسری صورت میں میں اس سیرت کو فرض کر کے کہونگا، کہ وہ حرکت نہ کریگا۔ یہ دونوں صورتیں درحقیقت ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ ہیں، اگرچہ اکثر اوقات ان میں باہم غلط کیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ پیشین گوئی سے شخص کی تقدیر ظاہر نہیں ہوتی

بلکہ صرف شخص کا پتہ چلتا ہے۔

۲۷۔ لیکن صحیح معنی میں مجھے نام نہاد ماورائی علتوں سے بحث نہیں ہے حکمی فکر کے حلقہ میں صورت ایسی ہی ہے، جیسی کہ میں نے بتائی ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ ایک شخص صرف ان افعال کا ذمہ دار ہوتا ہے جو اس کی اخلاقی سیرت سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ وہ خود معلول ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کے افعال کا باعث حالات ہوتے ہیں، صرف اس حالت میں قابل لحاظ ہوتا ہے، کہ اس بیان کے معنی یہ ہوں کہ اس کی سیرت علت نہیں رہتی۔ یہ الفاظ دیگر اس کی سیرت کیسی ہو، اس سے ایک ہی طرح کے مظاہر عالم وجود میں آئینگے۔ اگر میری کریم النفسی فعل کا باعث ہے، یعنی اگر ایک غیر کریم النفس شخص اس کے خلاف عمل کرے۔ تو مجھ میں کریم النفسی کی خوبی ہوگی۔ یہ واقعہ کہ میرا فعل حالات پر مبنی ہے، یعنی اگر حالات مختلف ہوتے، تو میرا فعل ہی یہ نہ ہوتا اس حالت میں قابل لحاظ نہیں اگر میرا فعل میری سیرت پر مبنی ہو۔ میری سیرت ہنوز اصل علت ہے۔ یہ واقعہ بھی کہ میری سیرت کا نشوونما خاص حالات میں ہوا ہے اسی وقت تک ناقابل لحاظ ہے، جب تک کہ یہ سیرت میری میری سیرت ہے دونوں جزوعمل کی ہر منزل پر مترشح ہوتے رہتے ہیں، اور ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تابع ہے، صرف یہ معنی ہیں کہ میں ان میں سے کسی ایک سے انفرادی طور پر کل مظہر کے متعلق استنباط نہیں کرسکتا۔ آخر میں یہ بھی بتائے دیتا ہوں کہ اگر میں اپنی سیرت کی اصل یا تاریخی علت کا حوالہ دوں تو اس میں شک نہیں کہ یہ سچ ہے کہ اگر بچہ کی سیرت مختلف رہی ہو تو بڑے ہوکر بھی اس شخص کی سیرت مختلف ہوگی یا اگر والدین کی سیرت مختلف ہوتی تو بچوں کی سیرت بھی مختلف ہوتی۔ اگر بچے میں بعض خاص جبلتیں ہوں تو بڑے ہوکر بھی اس کے مطابق جبلتیں ہونگی، جس طرح سے کہ اگر والدین بجائے انسان ہونے کے بندر ہوتے تو بچے بھی بندر ہوتے مگر دو مختلف اوصاف ایسے ہیں، جن کو والدین یا بچہ انسان کی راہ میں روکل اٹکانے کے لئے بعد میں چھوڑ جاتے ہیں۔ انسان کے اوصاف کے ساتھ مسلسل ہوتے ہیں جو اسی شخص میں کسی پہلی منزل پر

ہوتے ہیں۔ کوئی ایسی مشترک شئے نہیں ہوتی جو اختلاف قالب کے ساتھ انسان یا بندر بن جاتی ہو۔ اگر ہم یہ فرض کر سکتے کہ مسلم و مکمل انسان کسی لاشئے یا خالق کائنات کے محض امر سے عالم وجود میں آجاتا ہے، تو ہم صرف ذمہ داری یا تو خالق کی طرف منتقل کر دیتے یا اتفاق کی جانب ہم بچہ کے متعلق بھی انسان سے اسی طرح سے استنباط کر سکتے ہیں، جس طرح سے کہ انسان کے متعلق بچہ سے کر سکتے ہیں۔ اور لزوم نہ ایک صورت میں ہے، اور نہ دوسری صورت میں سوائے اس صورت کے جس میں کہ اس کے معنی محض یقین کے ہوتے ہیں۔ جب ہم کو ایک منظر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا موجود ہے، تو اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہم دونوں کو ایک ایسے کل کے حصے قرار دے سکتے ہیں جس کے یہ دونوں ایسے حصے ہیں جن کو ایک دوسرے سے تعلق ہوتا ہے۔ جب ایک آنکھ سے ہم کان یا ٹانگ کے متعلق استنباط کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی آنکھ میں یہ قوت ہوتی ہے کہ ایک بے صورت مادے سے کان یا ٹانگیں بنا دے یا یہ کہ آنکھوں کانوں ٹانگوں اور جسم کے تمام حصوں کے علاوہ کوئی زائد جبری قوت بھی ہوتی ہے، جو ان کو یکجا رکھتی ہے۔ بلکہ محض یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہر حصہ میں باقی کا ایک لحاظ ہوتا ہے۔ یہ دشواری اس وقت اس حد تک رفع ہو جاتی ہے جس حد تک یہ رفع ہو سکتی ہے جب ہم اس تکلیف دہ تعقل سے نجات پا جاتے ہیں کہ لزوم مشاہدہ کرنے والے کے یقین کے علاوہ بھی کوئی اور شے ہے، جب ہم اس حقیقت کو پوری طرح سمجھ جاتے ہیں، کہ اغلب اتفاق لزوم عزم وغیرہ خود ہماری ذہنی حالتوں کے نام ہیں، یا بالفاظ دیگر ان کے اندر صرف ذہنی صداقت ہوتی ہے، اور اس لئے اس کے جائز نتائج اخذ کرتے ہیں، یعنی کہ ایک شئے یا تو ہوتی ہے یا نہیں ہوتی، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے لازماً ہے تو کوئی نئی کیفیت بیان نہیں کی جاتی، اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شئے فلاں کے تابع ہے تو ہمیشہ ایسے مواقع پر ایک شئے سے قطعاً انکار مقصود نہیں ہوتا بلکہ ایک باہمی علاقہ کا ذکر کرنا مقصود ہوتا ہے، تو گو ہم اس پیچیدگی کے رفع کرنے کی جس پر اس وقت گفتگو ہو رہی ہے یا بہ امکان کوشش کر چکے ہیں، مگر اس کے آج یا کل میں

رفع ہونے کی کوئی امید نہیں ہے ؛

۳۔ سعی

۲۸۔ پس میں اخلاق کی ایک اور شرط کا تذکرہ شروع کرتا ہوں، جس میں اسی قسم کی پیچیدگیاں ہیں۔ اختیار کی شرط ہے (میرے نظریہ کے مطابق) اس ناقابل انکار دعوے کی غلط فہمی مترشح ہوتی ہے، کہ ایک شخص صرف ان افعال کی بنا پر صاحب فضیلت نیک یا لائق تحسین قرار دیا جا سکتا ہے، جو اس کی سیرت کی بنا پر ہوتے ہیں، یا جو درحقیقت اسکے ہوتے ہیں۔ فاعل کو درحقیقت فاعل ہونا چاہیے مشین کا ایک پرزہ داخلی قوت کا موصل نہ ہو جائے۔ مگر اس کے ساتھ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، یہ بھی ضروری ہے کہ جن اوصاف کی بنا پر ایک شخص لائق تحسین ہوتا ہے، وہ ایسے اوصاف ہونے چاہئیں جن میں تربیت پذیری کا مادہ ہو۔ با اخلاق آدمی ایک تربیت یافتہ وحشی ہوتا ہے۔ وہ ایک اجنبی پر حملہ کرلنے کے بجائے اس کی مدد کرتا ہے۔ اور یہ اصلاح شدہ جبلت جو اس نے معاشری عامل کے ذریعہ سے حاصل کی ہے، کہ اس کو بد اخلاق آدمی سے ممتاز کرتی ہے، جس میں اس جبلت کی کمی ہوتی ہے۔ لہذا یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ تحسین و خوبی سے سعی بھی مترشح ہوتی ہے۔ یہ میں کہہ چکا ہوں کہ وہ افعال لائق تحسین شمار کئے جائینگے، جن کو اوسط درجہ کا انسان خارجی نفع کے بغیر نہ کرے، اور وہ سیرت لائق تحسین ہوتی ہے جس سے وہ اصلاح مترشح ہوتی رہے جو اس قسم کی سیرت کے لئے ضروری ہے۔ لہذا کم و بیش موزونی کے ساتھ یہ بات اکثر کہی جاتی ہے، کہ ایک شخص ایسے کردار کے متعلق، جو خوشگوار ہو یا محض فطری ہو کسی قسم کے انعام کا مستحق نہیں ہوتا۔ چونکہ ان دعووں میں مختلف پیچیدگیاں ہیں اس لئے ضروری ہے، کہ کم از کم وہ نشان تو بتا دوں، جن کے ذریعہ سے ان کو رفع کیا جا سکتا ہے ؛

۲۹۔ پس میں (جیسا کہ پہلے کہہ چکا ہوں) کہتا ہوں کہ تحسین و خوبی کے فیصلہ میں ایک طرح کے معیار کا لحاظ ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شخص کو ایک خاص طبقہ کا فرض کیا جاتا ہے اور یہ بھی فرض کیا جاتا ہے، کہ اس طبقہ کے اہم خواص اس میں موجود ہیں۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ اچھا

یا برا آدمی تو ہیں اس میں شک نہیں یہ لفظ اس سے مختلف معنی میں استعمال کرتا ہوں جب میں اچھا یا برا گھوڑا کہتا ہوں۔ میری مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ شخص اوسط درجہ کے آدمی سے بہتر یا بدتر ہے، اور میں یہ بات تسلیم کرتا ہوں کہ اس میں انسانیت کے کل اہم اوصاف موجود ہیں۔ اسی کے اندر ایک ابہام ہے کیونکہ یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ کس حد تک بعض اوصاف کا نہ ہونا انسان کو اس طبقہ سے خارج کر دیتا ہے۔ جس میں کہ اس کو داخل سمجھتے ہیں۔ کوئی شخص سوال کر سکتا ہے، کہ وہ خصوصیات کونسی ہیں جو ایک شخص کو احاطۂ اخلاق میں لاتی ہیں۔ ہم اکثر اوقات کہتے ہیں کہ ایک شخص کا ایک زمانہ میں دوسرے زمانہ کے اخلاقی معیار سے جانچنا صحیح نہیں ہے۔ ایسے شخص کو جس کے سامنے تحریصات ہوں ایسے شخص کے معیار سے پرکھنا، جس کے سامنے تحریصات ہوں صحیح نہیں ہے۔ انھی دشواریوں میں ان نسبتہً عملی دشواریوں کو بھی شمار کیا کیا جا سکتا ہے، جو اکثر قانون فوجداری میں پیش آتی ہیں۔ جب ہم کو اس امر کا تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ کس حد تک ایک بچہ یا دیوانہ کو اس کے افعال کا ذمہ دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ زیادہ تر دشواری مختلف اقسام کے سوالات کو گڈمڈ کر دینے سے ہوتی ہے۔ جب ہم کسی فعل کی خوبی کا ذکر کرتے ہیں تو ہم (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) درحقیقت ان اوصاف کا ذکر کرتے ہیں، جو اس سے مترشح ہوتے ہیں۔ اگر ہم نے اس مسئلہ کو حل کر لیا ہے جس کا حل ممکن ہے نہایت ہی دشوار ہو، تو اب ہم کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ کس حد تک اور کس طرح سے اس شخص میں جس میں یہ اوصاف ہوں اور بااخلاق انسان میں فرق کیا جاتا ہے اور لہذا کس حد تک ان سے اخلاق یا اس کا عکس مترشح ہوتا ہے۔ ان مسائل کو اگر علیحدہ رکھا جائے، تو میرے خیال میں ہم کو معلوم ہوگا، کہ اگرچہ ان کے عائد کرنے میں سخت دشواریاں ہوتی ہیں مگر اصول غالب کافی واضح ہوتا ہے۔

۳۰۔ ایک شخص ایک قیدی کو ایذا دیتا ہے، مگر ایذا رسانی کو اس وقت کا اخلاق برا نہیں سمجھتا۔ کیا ایذا رساں کو شریر و بداخلاق قرار دیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایک معیار کے مطابق اس کو بالکل شریر نہ سمجھنا چاہئے، اور دوسرے معیار

کے مطابق قطعاً شریر سمجھنا چاہیئے۔ اب ہم کس معیار سے کام لیں۔ میرے نزدیک تو اس کا مدار اس مسئلہ پر ہونا چاہیئے جس سے ہم کو اس وقت بحث ہوتی ہے۔ مروجہ اخلاق کے مطابق تو وہ برا آدمی ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا اس فعل سے وہ بے رحمی تو مترشح نہیں ہوتی، جواب اسی قسم کے فعل سے ہوگی۔ اُس وقت ہمارا اس کے متعلق یہ نتیجہ نکالنا، کہ وہ اپنی زندگی اور تعلقات میں اسی طرح سے بے رحم و سنگدل ہوگا، اس طرح سے جائز نہ ہوگا، جس طرح سے کہ اب ہے۔ فرض کرو کہ ہمارے استنباطات صحیح ہیں، اور ہم کو تحقیق ہو چکی ہے کہ وہ شخص اپنے زمانے کے اوسط درجہ کے آدمیوں میں سے تھا، اور ہمارا فیصلہ مکمل ہے۔ وہ اپنے زمانے سے اس قدر آگے نہ تھا، اور ہمیں اس کا اس قدر احترام نہ کرنا چاہیئے، جس قدر اس شخص کا جو اپنے زمانہ سے آگے تھا۔ نہ وہ اس قدر اچھا آدمی ہے جس قدر کہ وہ شخص جو ایک اصلاح شدہ اخلاقی معیار کے مطابق ہے، یعنی وہ اس طرح بھسانی کے ساتھ رحمدل اور کریم النفس نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ اس کے خلقی رجحانات بھی اسی قدر عمدہ ہوں، اور اگر وہ اصلاح شدہ معیار کے ماحول میں پیدا ہوتا، تو وہ بھی اسی قدر اچھا ہوتا۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم صرف اسی قدر کہہ سکتے ہیں۔ خوبی کے معنی ایک ایسے عرض کے نہیں ہیں، جو ہر زمانے میں یکساں ہو، بلکہ اس کا بدلتے رہنے والے معیار کے ساتھ بھی تعلق بیان کیا جاتا ہے، لہذا حالات کا لحاظ کئے بغیر اس کی قطعی طور پر قدر و قیمت متعین کرنا مغالطہ سے خالی نہیں ہو سکتا۔ ہمیں کہنا پڑیگا کہ دونوں شخص اپنے اپنے معیار کے مطابق مساوی طور پر اچھے ہیں۔ ممکن ہے انکے خلقی اوصاف ایک دوسرے کے برابر ہی اچھے ہوں۔ لیکن ایک شخص اس اعتبار سے قطعاً بہتر ہوتا ہے کہ وہ انسانیت کا نسبتاً ترقی یافتہ نمونہ ہے۔ ان مختلف بیانات کو ہم خوبی کے متعلق ایک بیان میں جمع نہیں کر سکتے۔ یہ صرف اس حالت میں تشفی بخش طریق پر ہو سکتا ہے جب ہم یہ فرض کریں کہ دونوں شخص ایک ہی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور ان کا اندازہ ایک ہی معیار سے ہونا چاہیئے۔ ہم اس میں اسی قسم کی پیچیدگی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، جیسی کہ اس وقت ہوتی اگر ہم کو ایک موجودہ زمانے کے آدمی کی دولت

کا اس کے کسی مورث کی دولت سے مقابلہ کرنا پڑتا۔ ایک تو ہم سونے کے مقدار کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جو ان میں سے ہر ایک کے پاس ہے، دوسرے ہم آسائش کی اس مقدار کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو معاشرۃ ہیں اس کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر اس کے اندر جو سوال مضمر ہے، اس کا قطعی طور پر جواب دینے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ہم ان معنی میں امتیاز کریں جن میں کہ سوال کیا جاتا ہے۔ اس وقت ابہام رفع ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے جواب کی دشواری نہایت ہی شدید ہو؛

۳۱۔ یہ سوال اس وقت اور بھی پیچیدہ معلوم ہوتا ہے، جب ہم کو ایسی صورتوں سے سابقہ پڑتا ہے، جیسے بچے یا دیوانے کی ہے، جن میں فرد ایسے اوصاف رکھتا ہے (یا ایسے اوصاف نہیں رکھتا جو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طبقہ سے خارج کر دیتے ہیں۔ مگر جواب کا وہی طریقہ یہاں پر بھی منطبق ہوتا ہے مثلاً بچوں اور بعض بڑوں میں وہ جذبات نہیں ہوتے جن کو اخلاقی قانون کا ایک نہایت اہم حصہ باضابطہ رکھتا ہے۔ ان کے متعلق ہم کو خیال کرنا چاہئے، کہ وہ ان جذبات سے عاری ہیں۔ اب اگر وہ بعض عیوب سے بری ہوں تو ان کی پرہیزگاری سے عفت ثابت نہیں ہوتی۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس صفت کے اعتبار سے نہ (وہ) اچھے ہیں اور نہ بُرے ہیں، بلکہ بین بین ہیں۔ ایسے دو آدمیوں کی حالت کو ایک قرار دینا، جن میں ایک تو اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہو اور دوسرے میں وہ جذبات ہی نہ ہوں از رو ے منطق ایک صریحی غلطی ہوگی۔ مگر ایک شخص ان جذبات کے اعتبار سے نہ با اخلاق ہوتا ہے، اور نہ بد اخلاق، کیونکہ بجائے خود یہ نہ تو اچھے ہیں اور نہ برے جس شخص میں یہ جذبات نہیں ہوتے، وہ بعض معاشری علائق کے تو ناقابل ہوگا۔ اور دوسری جانب وہ بعض تحریصات سے بری ہوگا سیرت کے متعلق معمولی انتاجات اور اس بنا پر اس کی فضیلت یا خوبی کے متعلق ہماری رائے مغالطہ آمیز ہوگی۔ مگر اس کے باوجود اس کی ایک سیرت تو ہوگی جو ممکن ہے کہ دیگر تمام اُمور میں بہت ہی اچھی یا بہت ہی بری ہو۔ اور ہم اس کے متعلق اگر صحیح طور پر رائے قائم

کرنا چاہتے ہیں تو یہی کر سکتے ہیں کہ سیرت کے اس نمونے کے مطابق رائے قائم کریں، جس کے یہ زیادہ سے زیادہ مشابہ ہے۔ وہ صحیح معنی میں کامل انسان تو نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس میں وہ اوصاف نہیں ہیں، جو نسل کے لئے لازمی ہیں مگر یہ نقص ایسا نہیں ہے، جس سے ان تعلقات میں، جن کا وہ اہل ہے، کسی قسم کے نقص کا پتہ چلتا ہو۔ اس نقص کے اعتبار سے، اس کو خوش اخلاق یا بد اخلاق کہنا محض غلط ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ناقص ہے، مگر وہ نقص اخلاقی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ سیرت کے واقعات کے متعلق ہمارے معمولی استاجات میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے، اور جب واقعات معلوم ہوں تو اس رائے میں کہ ان سے کس درجہ انحراف مترشح ہوتا ہے۔ مگر اصول سادہ معلوم ہوتا ہے۔

۳۲۔ اسی طرح دیوانے کا معاملہ ہیں اس بارے میں دشواری پیش آتی ہے، کہ دیوانگی سے کیا مراد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تو مسلم ہے، کہ دیوانہ جس حد تک واقعی مغالطہ میں مبتلا ہوتا ہے، اور انسان کا سر کاٹتے وقت یہ فرض کر لیتا ہے کہ میں بند گوبھی کو کاٹ رہا ہوں تو وہ ذمہ دار نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں جانچ اور سیرت کے معمولی استاجات کام نہ دینگے۔ لیکن دیوانگی غیر محسوس مدارج کے ساتھ صحت کے ساتھ آکر ملجاتی ہے، اور ہم سے کہا جاتا ہے۔ کہ ایسے واقعات پر اخلاقی حکم لگائیں جیسے کہ قتل کا خبط ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دیوانہ ذمہ دار نہیں ہوتا کیونکہ وہ دیوانگی سے مجبور ہوتا ہے، اور اپنے اختیار میں نہیں ہوتا۔ تندرست و فرزانہ، اس طرح مجبور نہیں ہوتا اس لئے وہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ چونکہ میں اختیار کو دھوکہ خیال کرتا ہوں اس لئے اس نظریہ کو قبول نہیں کر سکتا، اور نہ مجھے اس کی کوئی وجہ نظر آتی ہے۔ کہ دیوانہ میں یہ نہیں ہوتا۔ ایک شخص کے افعال جس قدر زیادہ ناقابل توجیہہ ہونگے، اسی قدر انسان کسی مجبور کرنے والے عامل کے وجود کے فرض کرنے پر زیادہ مائل ہوگا۔ جس شخص میں اختیار بڑی مقدار میں ہوگا، جس کی حرکات کسی مقررہ اصول کی پابند نہ ہونگی وہ یقیناً دیوانہ معلوم ہوگا مگر استدلال ایک صریح توجیہہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کوئی قاتل کو عداوت

کی شدت کی بنا پر قتل کا کم ذمہ دار خیال نہیں کر سکتا۔ جس قدر زیادہ اس کو عداوت ہوگی اسی قدر اس کے قتل کے مرتکب ہونے کا امکان ہوگا، اور بہ خوف ضمیر یا کسی اور محرک کی بنا پر اتنی ہی کم دب سکے گی۔ اسی وجہ سے ہر شخص کی رائے میں جرم زیادہ ہوگا۔ اس کے بالکل برعکس وجہ کی بنا پر ہم دیوانہ کو ذمہ دار نہیں سمجھتے، کیونکہ اس کے فعل سے عداوت مترشح نہیں ہوتی، بلکہ اس سے کوئی مختلف تسویق ہوتی ہے۔ معمولی محرکات اس پر اثر نہیں کر سکتے۔ قاتلانہ خبط سے اگر محض انتہا درجہ کی بے رحمی یا عداوت ظاہر ہوا کرتی تو یہ مریض کو معمولی اخلاق سے باہر نہ کر دیتا۔ یہ صرف اس وقت ایسا کر سکتا ہے، جب اس سے یہ ظاہر ہو، کہ اس کے ذہنی کل پرزے بگڑ گئے ہیں، جس کی وجہ سے معمولی محرکات میں وہ اثر نہیں ہوتا جو عموماً ہوا کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا دماغ چل گیا ہے وہ اصل نمونہ سے اس شخص کی طرح سے مختلف نہیں ہوتا، جس میں بعض جذبات غیر معمولی طور پر قوی ہوتے ہیں۔ بلکہ کسی غیر متعین اور نامعلوم عضوی فرق سے مختلف ہوتا ہے، جو اس کو فطری محرکات سے متاثر ہونے سے باز رکھتا ہے۔ اس کے اندر قتل عداوت کا مظہر نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس کا دماغ غیر معمولی حالت میں ہے، جس کی وجہ یا تو کوئی حادثہ ہے۔ یا کوئی جسمانی ساخت کا نامعلوم نقص ہے، جس کا اس کی اخلاقی سیرت سے کوئی تعلق نہیں ہے جس کی وجہ سے معمولی نتیجہ اخذ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دیوانگی کے واقعات میں کم وبیش یہ ہر جگہ مسلم ہوتا ہے۔ ہم ایک شخص کو اسوقت تک دیوانہ نہیں کہتے، جب تک ہم اس نفسیاتی نظام میں اس نمونے سے ایک اختلاف فرض نہ کریں جس کی بنا پر وہ اخلاقی محرکوں سے اثر پذیر نہ رہتا ہو، اور ایسا اختلال جس سے ان قویٰ کی بیماری و بدحالی متصور ہوتی ہو جو حیاتی افعال کی انجام دہی کے لئے لازمی ہیں۔ کسی خاص حالت میں یہ کہنا دشوار ہوتا ہے، کہ یہ اختلال کس شئے پر مشتمل ہے۔ مگر بہر حال ہم یہ نہیں کہتے، کہ ہم صاحب عقل وشعور انسان کے افعال محرکات سے آزاد اور دیوانہ کے افعال محرکات کے تابع ہوتے ہیں حال یہ ہے محرکات دونوں ہوتے ہیں مگر دیوانہ کے محرکات غیر معقول وغیر معمولی ہوتے ہیں ؛

۳۳۔ جو پیچیدگی اس طرح سے ہمارے تعقلات خوبی کو درپیش آتی ہے، وہ واقعات پر حکم لگا لینے اور ان کا صحیح اندازہ کرلینے کی دشواری ہے۔ ایک مقررہ فعل سے کس قسم کی سیرت مترشح ہوتی ہے۔ ایک دی ہوئی سیرت کی کیا قدر وقیمت ہے۔ ایک شخص کا کس طبقہ میں شمار کریں اور کس حد تک ہماری رائے اس کے جذبات یا اوصاف سے متاثر ہونی چاہئے جو اس کو اس طبقہ کے دیگر افراد سے ممتاز کرتے ہیں۔ اس قسم کے تمام سوالات بجائے خود بہت دشوار ہیں، اور ہم اپنے روزمرہ کے اندازوں میں ان کو بس معمولی ہی طور پر حل کرتے ہیں۔ اور ان کے نتائج بہت متناقض ہوتے ہیں۔ ہم خوبی کا خصوصاً ایک معیار استعمال کرتے ہیں جو اگرچہ بجائے خود بالکل معقول ہے، مگر مختلف پیچیدگیوں کا باعث ہوتا ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ کردار سے جس حد تک خوبی ظاہر ہوتی ہے، یہ لائق تحسین ہوتا ہے۔ اور خوبی اس سے صرف اس صورت میں ظاہر ہوسکتی ہے، کہ یہ اوسط درجہ کے آدمی کے لئے دشوار ہو۔ تھرموپائل کے سامنے لیونی ڈاس اسی قدر بہادر تھا، جس قدر کہ بعد میں تھا۔ اس کی بہادری صرف اس وقت معلوم ہوتی ہے، جب اس نے اپنی جرأت ایسے انجام کو قبول کرکے ثابت کردی، جس سے بزدل گریز کرتے تھے۔ لہذا یہ استدلال کیا جاتا ہے، کہ خوبی صرف دشوار عمل کی بناپر ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس قدر دشواری زیادہ ہوگی، اسی قدر خوبی زیادہ ہوگی۔ پس جو کچھ ایک شخص محض اپنے خوش کرنے کیلئے کرتا ہے اسکی بناپر کوئی خوبی اس سے منسوب نہیں کیجا سکتی ؟

۳۴۔ اس بیان کے اندر جو مغالطہ مضمر ہے، اس کے لئے کسی زیادہ چھان بین کی ضرورت نہیں ہے۔ واقعہ کو پوری طرح سے بیان کردینے ہی سے یہ کافی طور پر ظاہر ہوجاتا ہے۔ وہ شخص سب سے زیادہ لائق تحسین ہوتا ہے جس میں سب سے زیادہ فضیلت ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر ہم یہ فرض کریں کہ فلاں کام ہونا ضروری ہے، تو جو شخص اس کو سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ انجام دیگا وہی سب سے زیادہ لائق تحسین ہوگا۔ لیونی ڈاس اس اعتبار سے زیادہ بہادر تھا، کہ اس سے بھاگ کھڑے ہونے کا رجحان ظاہر نہیں ہوا۔ جس قدر مجھ میں اپنے

ہمسائے کے پیچھے جیب میں دبا لینے کا رجحان کم ہو، اسی قدر میں زیادہ مستحق ہونگا۔ جس شخص کو کسی گناہ کے رجحان کا احساس ہی نہو، وہ اس حد تک قطعاً مکمل ہوگا۔ اور عیسائی اس قسم کی سیرت ایک باخدا آدمی سے منسوب کرتے ہیں۔ خود مسیحؑ اس اعتبار سے کم کامل نہ تھے کہ انھیں برائی کرنے کا خفیف سا رجحان بھی نہوا۔ اس کے برعکس اس قسم کی سیرت ناقابل حصول اخلاقی معیار کو ظاہر کرتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر ہم یہ فرض کریں کہ یہ کام دشواری کو زیادہ کردیتا ہے تو وہ شخص جو سب سے بڑی دشواری سے عہدہ برآ ہو وہ سب سے زیادہ لائق تحسین ہوگا (اور دشواری بھی ایک خاص طاقت کے لئے سب سے بڑی دشواری ہو اگر اس کے لئے دشواری کم ہوگی تو اس دشواری کی مقدار زیادہ ہوگی، جس سے وہ عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ جس قدر خطرہ زیادہ ہوگا اسی قدر شجاعت و بہادری کی ضرورت ہوگی۔ جس قدر بڑی رشوت پیش کی جائیگی، اسی قدر اس کی تحریص کا مقابلہ کرنے کے لئے زیادہ تدین کے صرف کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اصول بالکل وہی ہے جو میکانیکی قوت کے صرف میں ہوتا ہے۔ وہ شخص سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے جو سب سے زیادہ وزن اٹھا سکتا ہے، یا جو ایک خاص وزن زیادہ سے زیادہ سہولت کے ساتھ اٹھا سکتا ہے۔ مگر (اور یہ اس کمزور استدلال کا ثبوت ہے جس کو اخلاقیاتی جھگڑوں میں اکثر تسلیم کیا گیا ہے۔) دونوں صورتوں میں اکثر خلط بھی کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کہنا "جو شخص بڑے سے بڑا وزن اٹھا سکے، وہ سب سے زیادہ قوی ہے، لہذا جو شخص سب سے بڑی کوشش کرے، یا جو شخص ایک خاص وزن کے اٹھانے کے لئے بڑی سے بڑی جد وجہد کرے، وہ سب سے زیادہ قوی ہے" محض مہمل ہے۔ لیکن اکثر یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص بڑی سے بڑی تحریص کا مقابلہ کرتا ہے، وہ سب سے زیادہ نیک ہوتا ہے۔ لہذا وہ شخص بھی سب سے زیادہ نیک ہوتا ہے، جس کو ایک خاص تحریص کے مقابلہ میں بڑی بڑی دشواری پیش آتی ہے۔ اگرچہ مغالطہ اس طرح عریاں صورت میں تو واقع نہیں ہوتا مگر اس مفروضہ میں یہ عموماً مضمر ہوتا ہے، کہ مطلقاً کوشش ہی معیار خوبی ہوتی ہے۔

ہم کبھی کبھی اس پر مائل ہوتے ہیں کہ اس دشواری کو جو خارجی یا اخلاقی طور پر غیر موثر محرک ہے اس تشویق کے ساتھ گڈ بڑ کر دیں، جو اخلاق سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح سے ہم ایک شخص کی ان خطاؤں کو معاف کر دینے پر آمادہ ہو جاتے ہیں، جو اس کو شریر اور برا بناتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اس نے قتل کیا، مگر وہ اس قدر گھنہ سے پر تھا، کہ اس کے لئے اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہ تھا۔ یا وہ اس قدر رحم دل تھا کہ اس کو اس میں ذرا بھی کوشش کرنے کی ضرورت لاحق نہ ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا استدلال بالکل مہمل ہے، مگر اس سے اس بات کی ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اپنے بیان میں احتیاط سے کام لینا چاہیئے۔

۳۵۔ میں نے کہا ہے کہ وہ شخص سب سے زیادہ نیک اور بافضیلت ہوتا ہے، جو ایک دئے ہوئے بافضیلت فعل کو کم سے کم کوشش کے ساتھ کرتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جاتا ہے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ اس بیان سے بھی وہی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے، جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب عفت سے محض التذاذ کی کسی استعداد کی کمی ظاہر ہوتی ہو، ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں، کہ اس سے زیادہ فضیلت کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی تحریک کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے، جو اس کے لئے کوئی دلچسپی نہ رکھتی ہو، تو اس کے فعل سے نیکی یا فضیلت کا اثبات نہیں ہوتا۔ سوائے اس حالت کہ وہ تحریک ایسی ہو کہ صرف اشرار ہی کے لئے پسندیدہ ہو۔ ہمارے ضابطہ میں دراصل ایک ایسا مفروضہ مضمر ہے، جس کے صراحت کے ساتھ بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ وہ شخص سب سے زیادہ لائق تحسین ہوتا ہے جو کم سے کم کوشش کے ساتھ نیک ہو بشرطیکہ اس میں ایک انسان کے معمولی جذبات ہوں۔ مقابلہ کی بنیاد کے طور پر ہم درحقیقت یہ فرض کرتے ہیں کہ دو آدمی قطع نظر اخلاقی اوصاف ایک ہی ساخت رکھتے ہیں۔ یعنی ان میں سے ہر ایک التذاذ کی بعض صورتوں سے لطف اندوز ہونے کی یکساں قابلیت رکھتا ہے جب تک کہ التذاذ کا کوئی اخلاقی محرک مخالف نہیں ہوتا۔ اسوقت

ہم کہتے ہیں اور یہ کہنے میں حق بجانب ہوتے ہیں کہ وہ شخص سب سے زیادہ نیک اور بافضیلت ہوتا ہے جس کی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے کردار نیک سب سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اگر فرض کرو دو آدمی شراب کے ذائقے سے یکساں لطف اندوز ہوں وہ سب سے زیادہ پرہیزگار ہوگا جس کو کثرت بیخواری سے بچنے کے لئے کم سے کم سعی کی ضرورت ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص اس وجہ سے پرہیز کرے، کہ شراب کے ذائقہ کو ناپسند کرتا ہے، تو ہم اس سے اس کے اخلاقی تفوق کی نسبت استدلال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اول تو اس صورت میں اس کے پرہیز کرنے سے اس امر کا کوئی قیاس نہیں ہوسکتا، کہ وہ اور صورتوں میں بھی اسی طرح سے پرہیز کریگا۔ دوسری بات، یہ ہے کہ ایک شخص میں جو استعداد کم ہوگی، اس کمی کے اعتبار سے وہ بدتر ہوگا۔ شراب کا شوق انسان کو بعض خرابیوں میں مبتلا ہونے کا رجحان پیدا کر دیتا ہے۔ مگر قیاس یہ بھی چاہتا ہے کہ یہ بعض عضوی منافع کی بنا پر بھی ہو اور اس اعتبار سے یہ شخص اس شخص سے بہتر ہو جس میں یہ کم ہے ؛

۳۶۔ یہ بات ہم کو ایک نہایت ہی اہم نقطہ پر لاتی ہے۔ جزوی فعل سے جو استدلال کیا جاتا ہے، وہ ہمیشہ غیر یقینی ہوتا ہے۔ اور ہماری پیچیدگی کا ایک جزو اس امر کے تصفیہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کہ کردار کی کسی خاص قسم سے کونسی بات مترشح ہوتی ہے، اور کونسی نہیں ہوتی۔ کردار جو، خارجی حالات کے اعتبار سے غیر متغیر رہتا ہے، ممکن ہے کہ وہ سیرت کے بہت ہی مختلف اوصاف کا مظہر ہو، اور اس خاص نقطہ پر اتفاقاً متفق ہو جاتا ہو۔ ایک خاص موقع پر ایک قوی مگر ترتیب یافتہ جذبات کا انسان، ممکن ہے اس طرح سے عمل کرے جس طرح سے بغیر جذبات کا انسان کرتا ہے۔ اگرچہ اور موقعوں پر وہ اس سے بہت مختلف عمل کرتا ہے۔ اس اعتبار سے ایک فعل کی خوبی، اس حد تک غیر متعین ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ مختلف محرکات کی بنا پر ہوسکتا ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کرلی جائے، یا محرک کو متعین فرض کر لیا جائے، تو ہمیں واقعات کے متعلق ایک اور سوال دریافت کرنا ہوتا ہے، ممکن ہے کہ

ہم کو یہ دریافت کرنا پڑے، کہ آیا ابتدائی جبلتیں جن سے ایک انسان کی فطرت بنی ہوتی ہے، ان کو اخلاق سے غیر متعلق قرار دیا جائے، یا ابتدائی جبلتیں مختلف قسم کی ہوتی ہیں جن میں سے بعض اخلاقی اعتبار سے اچھی ہوتی ہیں، اور بعض بری ہوتی ہیں۔ آخر الذکر صورت میں بلاشبہ بری جبلت کے دبانے سے نسبتہً بلند قسم کی خوبی ظاہر ہوگی۔ یہ نظریہ مرتاضی فلسفوں میں مسلم معلوم ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کو یہاں تک ترقی دیجاتی ہے، کہ دکم از کم الفاظ میں اس امر کا دعوی کیا جاتا ہے کہ، تمام جبلتوں کو فطرۃً برا قرار دیا جاتا ہے۔ میرے لئے اسی نظریہ کے ستردکرنے کیلئے وجوہ بیان کرنا تو محض غیر ضروری ہے۔ ارتقا کے کل نظریہ سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تنازع لبقا کی بنا پر وہ جبلتیں جو قطعًا مضر ہوتی، ہیں فنا ہو جاتی ہیں۔ اور یہ ایک اور مسلہ کے مطابق ہوتا ہے کہ فضیلت سے جبلتوں کے اندر ایک نظم ظاہر ہوتا ہے، یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ کوئی جبلت، یک قلم فنا ہوجاتی ہے۔ اس کو فی الحال مسلم مان کر اس خاص سوال کے متعلق جو نتیجہ ہمارے سامنے ہے، وہ بالکل سادہ معلوم ہوتا ہے؛

۳۷۔ ہر نئی حسیت یا استعداد اپنے حامل کے لئے ایک گونہ نفع کا موجب ہوتی ہے۔ ایک شخص اس اعتبار سے کہ اس ایک کامل تر وجود یا ارتقا کی نسبتہً بالائی سیڑھی پر ہوتا ہے کہ اس نے ایسی جبلت اکتساب کرلی ہے، جو اس کے ابنائے جنس میں نہیں ہے (میں یہ بھی فرض کرتا ہوں کہ اس سے بہ حیثیت مجموعی قوت کا اضافہ مترشح ہوتا ہے) نیز یہ کہ ہر ایسی استعداد، جس حد تک کہ یہ ازروے اخلاق بھلی یا بری کچھ نہیں ہوتی اپنے حامل کو نئی تحریصات میں مبتلا ہونے کا بھی موقع دیتی ہے۔ اور فضیلت کے لئے نئی استعداد کا بھی۔ مہذب مذاق سے جہاں ہم کو اپنے ابناے جنس کی نئی خدمات کا موقع ملتا ہے وہاں یہ بسا اوقات سستی اور کاہلی کا بھی موجب ہوتے ہیں۔ اگر کوئی عیاشانہ اشتہا جیسے شرابخواری کا ذوق ہے، اس کو شرابخواری میں مبتلا ہونے کا خطرہ پیش کرتی ہے، تو یہ اس کو تند اور غیر ملنسارانہ جذبے سے روکتی بھی ہے۔ ایک شخص کم و بیش استعدادیں رکھنے سے زیادہ با اخلاق یا کم با اخلاق نہیں ہوتا۔ وہ صرف زیادہ با فضیلت

ہونے یا اس راستے سے زیادہ منحرف ہونے کی قابلیت رکھتا ہے۔ وہ اسوقت سب سے زیادہ با اخلاق ہوتا ہے، جب وہ اپنی فطرت میں بہت زیادہ مواہب رکھتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی جب یہ اس طرح کی تربیت یافتہ ہوتی ہے کہ وہ (یعنی اس کی جبلتیں) اس قدر منتظم و مربوط ہوتی ہیں، کہ وہ خود بخود اخلاقی قانون کی تعمیل کرتا ہے۔ کسی استعداد کے ناقص ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان ادنیٰ سطح پر ہے، اور کم تر عنوانات میں اخلاقی قانون کے تحت آتا ہے۔ ایسے فعل سے جس سے اس قسم کی کمی ظاہر ہوتی ہو، فاعل کی اخلاقیت کے متعلق، ان افعال کے متعلق کچھ ظاہر نہیں ہوتا جن میں اس کے لئے دونوں راستے ناممکن ہوں۔ مگر یہ بھی صحیح ہے کہ اس قسم کی کمی سے انسان بعض تحریصات سے بچ جاتا ہے، اور یہ بعض اخلاقی تفوق کے مواقع کو بھی کم کرتی ہے۔ گویا اس کے اندر وہ استعداد نہیں ہے جو اس کو اخلاقی تباہی تک پہنچا دے اور جس کی اگر پوری تربیت ہو، تو وہ اس کے اخلاق کو قوی اور ممتاز بھی بنائے؛

۳۸۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک اعتبار سے سعی خوبی کے لئے لازمی ہوتی ہے۔ یعنی انسان میں فطری جبلتیں ہونی چاہئیں۔ ایسی ہی صورت میں وہ صحیح معنی میں اخلاق کا صحیح موضوع بن سکتا ہے۔ اگر اس کے اندر ایک خاص حد تک فطری جبلتیں ہیں تو وہ اس حد تک زیادہ با اخلاق ہوتا ہے، جس حد تک ان کی اسطرح سے تربیت ہوتی ہے، کہ اخلاقی عمل اس کے لئے زیادہ سہل ہو جاتا ہے۔ گر جس حد تک خود جبلتیں اخلاق پر کوئی اثر نہیں رکھتیں، اس سے ہمیشہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تحریصات سے متاثر ہونے کی فاعل میں گنجائش ہے لہٰذا ایک خاص قسم کی کشمکش ہوگی۔ وہ اسوقت تک صحیح معنی میں اعتدال پسند نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس میں ان لذات سے مستفید ہونے کی صلاحیت نہ ہو جو زیادتی پر آمادہ کرتی ہیں۔ اگر اس کے اندر اس قسم کی کوئی استعداد نہ ہو تو وہ اس اعتبار سے با اخلاق عامل ہی نہیں۔ پس جس حد تک سعی کو تحریص سے متاثر ہونے کی علامت سمجھا جاتا ہے، یہ فضیلت کے لئے لازمی و ناگزیر ہے۔ لیکن اگر اشتہاؤں کی ایک خاص قوت فرض کرلی جائے تو وہ جس قدر زیادہ نیک و بافضیلت ہوگا، تو

دی ہوئی صورت میں اسی قدر سعی کم ہوگی، کیونکہ اسی اعتبار سے یہ زیادہ تربیت یافتہ و منتظم ہونگی۔ اتنا اضافہ ہم اور کئے دیتے ہیں، کہ کوئی انسان مطلقاً اور غیر محدود طور پر نیک نہیں ہو سکتا۔ ایک محدود ذات میں ہر محرک کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کی قوت ہی محدود ہو۔ لہذا کلبی کی طرح سے ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص کی قیمت ہوتی ہے۔ تحریص کی ایک خیالی قوت ممکن ہے، ہر قسم کی انسانی فضیلت پر غلبہ پا جائے۔ اس طرح سے راہ راست کے مطابق عمل کرنیکی ہر استعداد میں گناہ کرنے کی بھی ایک استعداد مضمر ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں سے ایسے جذبات کے وجود کا پتہ چلتا ہے جو کشمکش میں کسی ایک فریق کی جانب ہو سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک شخص جس قدر زیادہ گناہ کی قابلیت رکھتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ نیکی کی بھی قابلیت رکھتا ہے، کیونکہ نیک و بد سیرت ایک ہی ابتدائی و اصلی جبلتوں کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، اور جس قدر یہ ترقی یافتہ ہوتی ہیں اسی قدر انسان بلند سطح پر ہوتا ہے۔ لیکن اگر جبلتیں موجود ہوں تو گناہ کی تحریص اور گناہ کرنے کے رجحان انسان کو اسی طرح سے نیک ثابت نہیں کر سکتے، جس قدر کہ خود گناہ نیک ثابت نہیں کر سکتا۔

۴۔ علم

۳۹۔ اس سے ہم تیسرے غور طلب امر تک پہنچ جاتے ہیں یہ خیال کہ فضیلت سعی کو مستلزم ہے، اس خیال سے تعلق رکھتا ہے، کہ ابتدائی جبلتیں یا تو بری ہوتی ہیں، یا نہ بھلی ہوتی ہیں اور نہ بری بعض مذہبی فلسفے فطرت انسانی کے بد ہونیکے اعتقاد سے آغاز بحث کرتے ہیں۔ اور منطقی طور پر اس نتیجہ تک پہنچے ہیں، کہ فضیلت ایک فوق العادت اثر کو ظاہر کرتی ہے جو فطری جبلتوں کو قابو میں رکھتا اور ان کو مطیع و منقاد بناتا ہے۔ جو فلسفی اس اعتقاد کو تسلیم نہیں کرتا، اور فطری اور فوق فطری کی اس تقسیم کے صحیح ہونے سے انکار کرتا ہے، وہ اس طریق کو اس حد تک تو تسلیم کرتا ہے کہ وہ رحمت باری کے فرائض عقل سے منسوب کرتا ہے۔ اس طرح عقل جذبات کو قابو میں رکھتی ہے، اگرچہ ان کو قطعی طور پر برا خیال نہیں کیا جاتا، بلکہ اخلاقی اعتبار سے غیر موثر خیال کیا جاتا ہے، یعنی نہ بھلا سمجھا جاتا ہے اور نہ برا۔ جس حد تک کہ ایک شخص جبلت

کی بنا پر عمل کرتا ہے، اس کا عمل عقل کے مطابق نہیں ہوتا، جس کے معنی یہ ہیں کہ قرین اخلاق نہیں ہوتا۔ ہر جبلت جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں یا تو اخلاقی محرکات کے موافق ہوتی ہے یا مخالف ہوتی ہے۔ ماں کو جو اپنے بچے سے محبت ہوتی ہے، اس کی بنا پر وہ خود کو بچے پر سے قربان کردیتی ہے۔ مگر ممکن ہے اسی کی وجہ سے یہ دوسروں پر ظلم و بے رحمی کے ساتھ بھی پیش آئے۔ یہ صرف اسوقت بافضیلت یا لائق تحسین ہوتی ہے، جب اس سے فضیلت کی محبت، اور ایک ایسا اصول عمل ظاہر ہو، جو اس کی ایسی حالت میں رہنمائی کریں، جب اس کے جذبات غلط راستے پر لگے ہوں۔ پس یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ کردار اس وقت صحیح معنی میں بافضیلت ہوتا ہے، جب فعل صرف اس لحاظ سے کیا جاتا ہے، کہ یہ بافضیلت ہے۔ محرک خالص فضیلت کی محبت ہونا چاہئے یا فضیلت محض ہی کی خاطر مطلوب ہو۔ بصورت دیگر چونکہ جو کردار محض جذبات کی بنا پر ہوتا ہے، وہ اخلاقی اعتبار سے غیر موثر ہوتا ہے، یا بعض اوقات اندھا دھند ہوتا ہے، اس لئے اسکو صحیح معنی میں نیک و بافضیلت نہیں کہہ سکتے ہو۔

۴. اس استدلال کے اندر جو اصول مضمر ہے، وہ اس تمام گفتگو سے ظاہر ہوتا ہے، جو اوپر میں کرچکا ہوں۔ یہ کہنا کہ فلاں فعل بافضیلت ہے، اس کے مساوی ہے کہ یہ بافضیلت و نیک سیرت کا مظہر ہے۔ لہذا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ ہم ایسے عمل سے فضیلت کا استنباط نہیں کرسکتے جو ایسے محرک کی بنا پر ہو جو سب انسانوں میں پایا جائے یا سب حیوانوں میں بھی موجود ہے جیسے بھوک خوف جس فعل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہو، کہ انسان میں ایک اشتہا ہے یا وہ ایک تکلیف کو ناپسند کرتا ہے، وہ اس کو نہ تو اچھا ثابت کرتا ہے، اور نہ برا۔ ایک انسان کی فضیلت یا داخلی خوبی اس کی کل سیرت پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اسکی سیرت بہت سی جبلتوں کا مرکب ہوتی ہے، جن کی ہم اپنے ناقص طریقوں سے تحقیق نہیں کرسکتے۔ اور یہ بہت مختلف اور نہایت ہی پیچیدہ و نازک طریقوں سے ایک دوسرے پر عمل و ردعمل کرتے ہیں۔ فضیلت و خوبی کے متعلق جو سوال ہے وہ یہ ہے کہ آیا کل سیرت سے ایسا عمل ظاہر ہوتا ہے، جو اخلاقی قانون کے مطابق ہے

یا نہیں ظاہر ہوتا۔ لہذا یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ قانون کو صراحتًہ تسلیم کئے بغیر کس حد تک اس قسم کا تطابق ممکن ہے۔ اگر کسی شخص کے لئے یہ ممکن ہو، کہ وہ قانون کی ہدایت کے مطابق عمل کرے، مگر اس لئے عمل نہ کرے کہ قانون ایسا کہتا ہے، تو اس کا کردار مادی طور پر تو با اخلاق ہوگا، مگر صوری طور پر با اخلاق نہ ہوگا۔ اب دیکھنے کے لائق بات یہ ہے، کہ اس قسم کی مطابقت پر کوئی اولی اعتراض تو ہو نہیں سکتا۔ یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے (جیسا کہ بعض اقسام انداز بیان سے مترشح ہوتا ہے) کہ جبلت یا جذبہ سے جو کردار عمل میں آتا ہے، وہ بے قاعدہ ہوتا ہے۔ کوئی شئے بے قاعدہ نہیں ہوتی۔ ہر شئے کا قانون ہوتا ہے اگرچہ یہ شعوری طور پر قانون کو تسلیم نہ کرے۔ اور اگرچہ ہر جبلت انفرادی طور پر ممکن ہے کہ از روئے اخلاق بھلی، بری کچھ بھی نہ ہو۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ پیچیدہ سیرت جو مختلف جبلتوں کی بنی ہوئی ہوتی ہے وہ بھی از روے اخلاق بھلی بری دونوں نہیں ہوتی۔ جبلت کوئی علٰحدہ شئے نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک خاص مہیج کے عمل پر کل سیرت کے ردعمل کو ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ کل کے علٰحدہ قوانین ہوں جو کم و بیش اخلاقی معیار کی مطابقت یا مخالفت ظاہر کرتے ہوں یہ بات کہ کس حد تک اس مطابقت میں قانون صراحتًا مسلم ہوتا ہے؟ یہ سوال ایسے واقعات سے تعلق رکھتا ہے جو بلاشبہ بہت پیچیدہ ہیں، جن کے متعلق اس وقت چند الفاظ کافی ہونگے:۔

۱۴۔ اول تو یہ بات ظاہر ہے، کہ کسی نہ کسی اعتبار سے عقل فضیلت کیلئے ضروری ہے۔ مجھے اِس امکان سے تو انکار ہے، کہ عقل اور احساس دو علٰحدہ علٰحدہ استعدادات کی حیثیت سے علٰحدہ ہو سکتے ہیں، اور اس کے خلاف میری یہ رائے ہے، کہ ایک صاحب شعور ذات کے عمل میں عقل اور جذبہ دونوں لازمی طور پر موجود ہوتے ہیں۔ اصل اخلاق اس نقطہ پر آکر ممکن ہو جاتا ہے، جہاں ہمدردی ممکن ہوتی ہے۔ اور ہمدردی عقل کو مستلزم ہوتی ہے، کیونکہ یہ شعور کے اور مرکزوں کو مستلزم ہوتی ہے۔ اخلاق کے جراثیم ممکن ہے، کہ نسبتًہ ابتدائی منزل میں بھی موجود ہوں مگر جبر تو م کوئی ترقی یافتہ شئے نہیں ہوتی۔ نیز یہ کہ اخلاقی قانون

بہت سے واقعات کے علم کو مستلزم ہوتا ہے، جو اکثر بہت ہی پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سپلے رحمی اور مہربانی اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتے جب تک ہم دوسر یا حس ذوات کا وجود تسلیم نہ کریں اور نہ صداقت یا عدالت اس وقت تک عالم وجود میں آسکتے ہیں جب تک جائز اور ناجائز تمتع میں امتیاز نہ کرسکیں ملکیت یا خاندان کے معاشری علائق کا نشو ونما ایسی تکالیف عائد کرتا ہے، جو اسوقت تک سمجھ میں نہیں آتیں جب تک کہ وہ علائق قابل فہم نہیں ہوتے۔ اور زندگی کے بلند تر مدارج میں یہ نہایت ہی پیچیدہ تعلقات کو مستلزم ہوتا ہے۔ عقل کی ہر ترقی سے جذبی حلقہ کی وسعت مترشح ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے فریضہ کا حلقہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے اس کے عکس کا یہی حال ہے، یعنی اخلاقی قانون کی ہر وسعت سے عقل و احساس دونوں کی ترقی کا پتہ چلتا ہے۔ ایسا شخص جو بغیر سوچے محسوس کرسکتا ہو، اور بغیر محسوس کئے سوچ سکتا ہو، اس کا تعقل نہیں کیا جاسکتا۔ اور ہم کو اس سے اسی طرح سے سروکار نہیں ہے جس طرح سے کہ معمولی ہندس کو چہار ابعادی مکان سے کوئی بحث نہیں ہوتی ؛

۲۴۔ پس یہ بات پھر بھی صحیح رہتی ہے کہ انسان باقاعدہ عمل کرسکتا ہے (بلکہ حقیقت تو یہ ہے اس کو باقاعدہ عمل کرنا پڑتا ہے) اگرچہ وہ باقاعدہ یا کسی اصول کے تحت ایسا نہیں کرتا۔ یا یہ بھی ممکن ہے، کہ وہ ایک اخلاقی قانون کے مطابق عمل کرے، مگر وہ اس کی اخلاقی نوعیت کے کسی صریحی لحاظ کی بنا پر ایسا نہ کرے۔ ممکن ہے کہ اس کو اس کا علم ہو جائے، کہ اس سے اس کی سیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے اس کو اپنے افعال کی علت قرار نہیں دیا۔ اخلاقی قانون اس کے کردار کا خارجی قانون ہوتا ہے، مگر ذہنی قانون یا عقل نہیں ہوتا۔ میں جب بھوک لگتی ہے تو کھاتا ہوں۔ اس حد تک میرا عمل قرین اعتدال ہوتا ہے اگرچہ مجھے اصول کا خیال نہ ہو۔ میں جب کسی شخص کو مصیبت میں مبتلا دیکھتا ہوں تو اس کی مدد کرتا ہوں کہ میں ایک شخص کی مصیبت میں مدد کرتا ہوں کیونکہ کسی شخص کی مصیبت ہمیشہ مجھے متاثر کرتی ہے، اگرچہ ہم کو اس وقت عام اصول کا خیال نہیں ہوتا۔ اور اس حد تک

میں فریضہ خیرات کو تسلیم کئے بغیر خیرات کرتا ہوں کیونکہ یہ احساس جس قدر زیادہ از خود ہوتا ہے اتنا ہی کسی اخلاقی اصول کی طرف حوالہ دینے کی کم ضرورت ہوتی ہے ہم تو اس شخص کو کسی حد تک شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں، جس کو ایسے امر کے لئے جسے دوسرے از خود کرتے ہیں ہمیشہ اخلاقی ذمہ داری کے یاد دلانے کی ضرورت پڑے۔ اگر ہم اخلاق کو ایسی سیرت کا نتیجہ قرار دیں جو جبلتوں کی جگہ کسی اور استعداد کو دینے کے بجائے ان کو حسب مراتب عمل کرنے کا موقع دیتی ہے تو اس میں شک نہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے اور اس سے ہماری دشواری کے حل کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ محبت مادری جس حد تک محض ایک فطری جبلت ہوتی ہے، با فضیلت نہیں ہوتی اس کے (ہمارے مفروضہ کے مطابق) یہ معنی ہیں کہ یہ بافضیلت نہیں ہے کیونکہ یہ بہت سے برے اوصاف کے مخالف نہیں ہوتی اور ممکن ہے کہ یہ بچوں کی خاطر بے انصافی کا موجب ہو جائے۔ لیکن کوئی شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا، کہ یہ اس حد تک بافضیلت ہے، کہ یہ ایک نیک سیرت میں مضمر ہوتی ہے۔ ہم اس ماں کو برا کہیں گے جس میں یہ ناکافی ہو اور اس کو اسی بنا پر برا کہیں گے، کہ اس کے اندر فطری احساس نہ ہوگا۔ اس احساس میں کوئی قطعی خوبی نہیں ہے کیونکہ یہ معمولاً تسلیم نہیں کی جاتی مگر اسی بنا پر اس کا نہ ہونا قطعاً اس کا عکس یا اخلاقی نہ ہونے سے پست سطح پر ہونے کا ایک قطعی ثبوت بھی ہے۔ جس ماں کو اپنے بچے سے محبت نہ ہوگی، وہ اس حد تک ایک بری عورت بھی ہوگی۔ وہ ان جذبات کے بغیر ہوگی، جو تمام فضائل کی بنیاد ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سچ کہ خود محبت اس کو نیک بنانے کے لئے کافی نہیں ہے اور اگر یہ ہو بھی تو بھی ممکن ہے کہ یہ اس کو گمراہ کردے۔ مگر اس کے باوجود یہ فضیلت کے لئے ناگزیر ہے۔ اور اکثر حالات میں فضیلت کے موافق ہے، اور جن شاذ حالتوں میں یہ غلط کرداری کا باعث ہوتی ہے، ممکن ہے کہ اور ہمدردانہ ایسے احساسات غلط کرداری سے باز رکھیں جن کی اصل وہی ہو مگر اخلاقی قانون کی طرف کوئی شعوری حوالہ نہ ہو۔ یہ سچ ہے کہ جب تک وہ شعوری حوالہ موجود نہیں ہوتا اس وقت تک اخلاقی قانون پر باقاعدہ عمل کرنے کا ہم کو

پورا یقین نہیں ہوتا۔ اس قانون کو ماننا، اور تسلیم کرنا، ہر مفروضہ کے مطابق با اخلاق سیرت کا آخری نتیجہ ہے۔ مگر ممکن ہے کہ عمل اخلاق کے پہلے سے بہت ہی قریب ہو، محض اسی وجہ سے کہ یہ تو ایک نتیجہ ہے شرط نہیں ہے۔ اگر صحیح صورت حال یہ ہے یا اس کے قریب قریب ہے، اگر فی الحقیقت اخلاق کا وجود اخلاقی قانون کی جانب حوالہ ہونے کسی قسم کا حوالہ ہونے سے پہلے ہو سکتا ہے، تو اگر ہم ایسی سیرتوں کو نیک اور با فضیلت کہنے سے انکار کرتے ہیں تو ہم محض لفظی بحث میں مبتلا ہیں۔

۴۳۔ جو کچھ مادری محبت کے متعلق صحیح ہے وہی ان تمام جبلتوں پر بھی صادق آتا ہے، جن سے کردار کا تعین ہوتا ہے۔ ایک شخص نیک و با فضیلت ہے، نہ اس وجہ سے کہ وہ جذبات نہیں رکھتا نہ اس بنا پر کہ جذبات کسی خارجی قوت سے مغلوب ہوتے ہیں۔ بلکہ اس بنا پر کہ یہ ایسے کل ہوتے ہیں جن کے اندر رہنمائی ہوتی ہے، جن سے بہترین معاشری نمونے کے مشابہ ہونے کا تعین ہوتا ہے۔ اخلاق کی اصل شرط اخوانیت ہے، جس کی بنا پر انسان دوسروں کے احساسات کو اپنے بنا سکتا ہے، اور اس طرح معاشری فلاح کے خیال سے جبلتیں اکتساب کر سکتا ہے۔ وہ وصف جو صاحب عقل و احساس عامل کا علٰحدہ عضو تو نہیں ہے، بلکہ ان کے نشو و نما کا ایک لازمی عنصر ہے، اس سے وہ ضروری ماحول دستیاب ہوتا ہے جس پر کل معاشری عواطف عمل کرتے ہیں۔ اس کا وجود محض (اگرچہ یہ کتنی ہی مقدار میں کیوں نہ ہو) کسی طرح سے ایک شخص کو کامل طور پر با اخلاق بنانے کے لئے کافی نہیں ہے۔ مگر یہ اس کے اندر اخلاق کی استعداد پیدا کر دیتا ہے، اور اسی نسبت سے بد اخلاقی کو دشوار بنا دیتا ہے۔ ایک شخص اس وجہ سے اور اس حد تک با اخلاق ہوتا ہے، جس حد تک کہ اس کی جبلتیں ایک نمونہ کے مطابق باہم ربط رکھتی ہیں۔ وہ اپنے عمل سے باخبر ہوئے بغیر پوری طرح پر کبھی با اخلاق نہیں ہو سکتا اور خصوصاً ایسی معاشرۃ میں جس میں کہ اخلاقی قانون بین طور پہ مدون نہوا ہو، اور جن حالتوں میں وہ اس قسم کے اصول کے بغیر اپنے کردار کی صحیح نوعیت معلوم کرنے سے قاصر رہے وہاں اُسکا تسلیم کرنا

اس کے کردار کی رہبری کے لئے نہایت ہی اہم ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ شجاع پابند اعتدال صادق القول ہو، بغیر اس کے کہ اس نے اس قانون پر کبھی بھی غور کیا ہو، جو اس قسم کے اعمال کا طالب ہے۔ اس کی ہمدردیاں ممکن ہے، کہ اس قدر قوی ہوں کہ اس کو بہت سی بدکرداریوں سے محفوظ رکھیں۔ اگر ایسی صورت ہو، تو میں تو اس کو یقیناً نیک و با فضیلت کہونگا، اگرچہ اس کے دل میں صواب وخطا کا کبھی خیال ہی نہ آیا ہو، اور بلکہ فوری احساسات ہی نے اس کی ہمیشہ رہبری کی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا انسان اس کے باوجود بھی ناقص ہوگا۔ اور بالکل اس طرح سے جس طرح کہ وہ شخص ناقص ہوگا، جو اس علم کے لئے کہ مثلث کے دو ضلعے تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں، محض اپنے فوری اوراکات پر اعتماد کرتا ہے اور عام اصول کو تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن میرے نظریے کے مطابق عام اصول کو جو تسلیم کیا جاتا ہے، وہ خاص وجدانات کی بنا پر کیا جاتا ہے، جو اس سے پہلے ہوتے ہیں، نہ کہ اس کے بعد۔ دوسرے فلسفی نظریے کے مطابق واقعات کو مختلف طور پر ظاہر کرنا ہوگا۔ فی الحال میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ میرے استدلال کے مطابق یہ سوال محض ایک امر واقعہ سے متعلق ہے، کہ کس حد تک قانون کی واقعی پابندی قانون کے تسلیم کرنے کو مستلزم ہوتی ہے، اور یہ ایسا سوال ہے جس کو اولی ملحوظات سے حل نہیں کیا جا سکتا۔

۴۴۔ یہ بات ہم کو اس سوال تک لے آتی ہے، جس پر پوری طرح سے آئندہ باب میں بحث ہوگی۔ ضمیر کی نوعیت کیا ہے؟ یا نیکوکاری کے داخلی محرکات کیا ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ سوال نہایت ہی اہم ہے، اور اس سوال کا جواب تحقیق کے اس جزو پر حاوی ہوگا۔ فی الحال میں نے صرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ جو کچھ بھی ہو بہرحال داخلی خوبی، صحیح معنی میں نیک سیرت کا نام ہوتا ہے، جس پر ایک خاص نسبت سے نظر کی جاتی ہے۔ جب خوبی کے اس معنی سے خلط کیا جاتا ہے، جس میں اس سے محض اضافی خوبی مراد ہوتی ہے جس کے معنی حقیقی و واقعی نیکی کے نہیں ہوتے، بلکہ ایسی فضیلت کے ہوتے ہیں، جو کسی خاص فعل سے ثابت ہوتی ہے، تو بہت پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یا پھر علحدہ علحدہ اوصاف اور ان کی

مختلف قیمتوں کے مابین خلط کیا جاتا ہے، جو مختلف قانونوں میں ان سے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان دشواریوں کے صاف کرنے کے بعد ایسی دشواریاں رہ جاتی ہیں، جن پر میں بحث کر چکا ہوں اور جن کے متعلق آخر میں مجھے صرف یہ کہنے کی ضرورت ہے، کہ کم و بیش لفظ قانون کے ابہام سے تعلق رکھتی ہیں۔ پہلے کہا جا چکا ہے کہ ایک حکمی قانون محض واقعات کی ایک تعمیم ہوتا ہے۔ لیکن جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس کے بعد بھی اس احساس سے بچنا دشوار معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کسی نہ کسی طرح سے کسی خارجی شے کے مطابق ہے جو واقعات پر عائد ہو جاتی ہے۔ اسطرح سے اگر یہ لیٰ نہیں تو صحیح اور سچے دعاوی خلط کے سخت گورکھ دھندوں میں پھنسا دیتے ہیں۔ اگر ہم کسی شخص کی سیرت کے متعلق یہ کہیں کہ یہ ایک قانون کے مطابق ہے تو اس سے ہماری یہ مراد ہو گی کہ یہ ایک مقررہ سیرت رکھتی ہے۔ مگر ہمارے معنیٰ یہ سمجھ لئے جاتے ہیں کہ اس سیرت کے علاوہ ایک ایسا قانون بھی ہے جو اس سیرت پر حکمراں ہے اور اس طرح سے خارجی جبر کو داخلی عزم کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے اور آزادی کو سیرت کے خود سے آزاد ہونے اور نیز خارجی قید سے آزاد ہونے کے معنیٰ میں اخلاقی کردار کی ایک شرط بنا دیا جاتا ہے۔ اور اگر ہم اصول کو کچھ ایسی شے قرار دیں جو گویا کہ بری یا ایسی جبلتوں پر عائد کر دیا جاتا ہے جو نہ بھلی ہوں اور نہ بری ہوں، تو ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اس عمل کے مطابق ایک کوشش فضیلت کے لئے ناگزیر ہے فضیلت بعض جبلتوں کے مابین محض ہمنوائی پیدا نہیں کرتی، بلکہ یہ ایک مجبور کرنے والی قوت ہے، جو عام طور پر جبلت و جذبہ دونوں کے مخالف ہے۔ اس طرح سے پس آخرکار، بہ تجرید کردار نیک کا اصل اصول بنجاتی ہے اور فضیلت صرف اس حد تک ممکن ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ تسلیم کیجاتی ہے۔ چنانچہ میرے نظریے کے مطابق خوبی کی مختلف شرائط بعض سادہ اصولوں کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں۔ سادہ واقعہ صرف یہ ہے کہ جب ہم ایک شخص کے کردار کو نیک کہتے ہیں، تو ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ یہ درحقیقت کردار ہے۔ یعنی کہ اس کا فی الحقیقت اس کی سیرت سے تعین ہوا ہے، یہ سیرت ایک حقیقی انسان کی ہے، یعنی ایسے انسان کی ہے، جو معمولی جبلتیں اشتہائیں اور جذبے رکھتا ہے۔ اور درحقیقت نیک ہونے کے یہ معنیٰ ہیں، کہ یہ ایسی سیرت کا

مظہر ہے جو معیار کے مطابق ہے، اور اس سے قانون کی دائمی پابندی متصور ہوتی ہے۔ اس کی شکل یہ فرض کرکے مسخ کر دی جاتی ہے، کہ انسان کو لازماً آزاد و با اختیار ہونا چاہیئے اور صرف خارجی قید ہی سے نہیں بلکہ اپنی سیرت سے بھی یعنی یہی نہیں کہ اس کے احساسات کو باہم ایک دوسرے سے منضبط ہونا چاہیئے، بلکہ ان کو کوئی خارجی قوت بالکل دبا دے، اور سب سے آخر میں یہ کہ اس کے لئے یہی ضروری نہیں، کہ معقول طور پر عمل کرے بلکہ منضبط جذبہ کے بجائے عقل کے مجرد و اصول کے مطابق عمل کرے ؛

باب (۸)

ضمیر

۱۔ ضمیر کے نظریے

۱۔ لفظ خوبی کے ساتھ جو ابہام وابستہ تھے، ان کے رفع کرنے، اور یہ ظاہر کرنے کے بعد کہ خوبی کے معنی محض اس قیمت کے ہیں جو فضیلت کی مقرر کیجاتی ہے، ہمارے لئے یہ دریافت کرنا ہنوز باقی رہ جاتا ہے، کہ وہ صفت جس کی قدر کی جاتی ہے کونسی ہوتی ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ ایک شخص صرف اس وقت صاحب فضیلت ہوسکتا ہے، جب وہ اخلاقی قانون کا اتباع ازخود اور بلاشرط کے یا داخلی محرکات کی بنا پر جو خود قانون کے اندر مضمر ہوتے ہیں کرتا ہے۔ ایک شخص غربا کو روپیہ دیتا ہے۔ کیا وہ خیرات کرتا ہے۔ اس سوال کا صرف اس صورت میں جواب دیا جاسکتا ہے، کہ مجھے اس کا محرک معلوم ہو، یا مجھے یہ معلوم ہو کہ اگر حالات بدل جائیں تو وہ شخص کس طرح سے عمل کریگا۔ اگر وہ براہ راست ہمدردی کی بنا پر عمل کرتا ہے، تو وہ فی الحقیقت خیرات کرتا ہے۔ اگر وہ نام نمود کی خاطر کرتا ہے تو اس کے صرف تعریف وتحسین مدنظر ہے۔ اس خاص صورت میں اس کا فعل خارجاً اس اصول کے مطابق ہوتا ہے، جس کی خیرات طالب ہوتی۔ مگر اس بنا پر

یہ خیرات میں شمار نہیں ہوتا۔ جو شخص صحیح معنی میں مخیر ہوتا ہے، وہ جہاں کہیں اس سے ممکن ہوتا ہے، خیرات کر کے مصیبت کو دور کرتا ہے خواہ اسکی تعریف ہو یا نہو۔ ریاکار اور نمائشی آدمی وہ کام کرتا ہے جس میں اس کی واہ واہ ہوتی ہے خواہ اس کے فعل سے اس کے ہمسائے کی مصیبت دور ہو یا نہو۔ اگر ہم عام طور پر بافضیلت کردار کے متعلق اس قسم کے دعوے کریں تو ہم کو یہ کہنا چاہئے، کہ ایک شخص اس وقت صحیح معنی میں بافضیلت ہوتا ہے، جب وہ ایسے محرک سے عمل کرتا ہے جو درحقیقت اچھا ہوتا ہے، جب اس کا فعل اس امر کی ضمانت ہوتا ہے، کہ وہ ہمیشہ نیک رہیگا، یا جب محض یہ واقعہ کہ اخلاقی قانون ایک قسم کے کردار کا حکم دیتا ہے، اس کے لئے اس قسم کے کردار کے اختیار کرنے کے لئے کافی محرک ہوتا ہے۔

۲۔ اب سوال یہ ہے کہ فضیلت کا داخلی وحقیقی محرک کیا ہوتا ہے۔ ہمارے اخلاقی نظرئے کے مطابق مختلف توجیہیں اختیار کی جاسکتی ہیں۔ بہر حال یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ کردار صرف اس حد تک بافضیلت ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ صحیح معنی میں نیک و بافضیلت سیرت کا مظہر ہوتا ہے، یعنی ایسی سیرت کہ جس کا حامل ہمیشہ اخلاقی قانون کے مطابق عمل کرتا ہے۔ قانون کی پابندی کی بعض اوقات نہایت ہی سادگی کے ساتھ رواجی قانون کی تمثیل پر تشریح کی جاسکتی ہے کہ اس سے کسی خارجی اقتدار کا احترام منصور ہوتا ہے۔ بس وہ محرک جو ہر قسم کے بافضیلت کردار میں عام ہوتا ہے، ایسا محرک ہوتا ہے، جو اس اصول کی پابندی کا باعث ہوتا ہے۔ مثلاً مذہبی افادیہ کے یہاں کہ مافوق الفطرت سزاؤں کا خوف ہے۔ ایسی صورت میں دشواری یہ ہوتی ہے کہ محرک خارجی ہوتا ہے۔ کسی معبود یا کسی شیطان کا خوف ہم کو بااخلاق بناتا ہے۔ اور اگر ہم اس کو ایک واقعہ کے طور پر کہہ سکتے ہیں کہ خدا نے جو بعض اقسام کردار پر خاص سزائیں مقرر کی ہیں مگر یہ ربط بے قاعدہ سا معلوم ہوتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں قسم کے کردار پر کیوں سزا یا جزا دیجائے۔ اگر اس کی توجیہ ہو جائے تو اخلاق کی بھی توجیہ ہو جائے اس سے اس طرح سے بچ سکتے ہیں کہ معمولی افادیہ کی طرح ہم یہ کہیں کہ اخلاق کے معنی، اس

کردار کے ہیں جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا ہوتی ہے دشواری یہ ہے کہ معیار ہر قسم کی مسرت کو ایک ہی سطح پر رکھ دیتا ہے، اس لئے اس سے بظاہر اس خاص احساس کی توجیہہ کی کوئی صورت نہیں رہ جاتی، جو اخلاقی کردار کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، یا اس فرق کی توجیہ جو ان دو دعووں کے مابین ہے، یہ صواب ہے اور یہ مفید ہے۔ لہذا ایک اور جواب اختیار کیا جاتا ہے اور ہم سے کہا جاتا ہے، کہ اخلاق کا اصل محرک محض معبود یا خدا ہی کا خوف نہیں ہے، بلکہ اچھے معبود کا خوف ہے یعنی ایک خاص احساس ہوتا ہے، جو اور سب احساسات سے مختلف ہوتا ہے، جس کو ہم ضمیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو خود اپنی اسناد پیش کرتا ہے۔ ایک صریح دشواری یہ ہے، کہ اس قسم کی توجیہ میں توجیہہ کسی بات کی بھی نہیں ہوتی۔ ہم اس وقت تک یہ نہیں کہہ سکتے کہ اچھا معبود کس شے کو پسند کریگا، جب تک ہم کو یہ معلوم نہو، کہ اچھائی سے کیا مراد ہے۔ اور اگر اچھائی کی توجیہ ایسی استعداد سے کی جائے، جس کا محض یہی کام ہو کر بتائے کہ اچھا کیا ہے، تو ہم ایک نہایت ہی برے قسم کے دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ایک اور جواب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ قانون اپنے اثر کو اسی معنی میں ایک منطقی دعویٰ ظاہر کرتا ہے۔ یہ لازمی اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ یہ معقول ہوتا ہے، ہم اس کی صحت سے تناقض میں مبتلا ہوئے بغیر انکار نہیں کر سکتے۔ کردار صرف اس وقت با فضیلت ہوتا ہے جب اس سے فضیلت کی خود اسی کی خاطر محبت ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کے یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ اس اصول کو جب عقل سے سمجھا جاتا ہے، تو یہ اپنی معقولیت کی بناپر ہم کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے، بالکل اسی طرح سے جس طرح یہ اصول کہ وہ دو چیزیں جو ایک تیسری چیز کے برابر ہوتی ہیں، وہ باہم بھی برابر ہوتی ہیں۔ مگر یہاں ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ کردار کا تعین احساس کے حوالہ کے بغیر ہو سکتا ہے اور یکسانی عمل کی توجیہہ ہم ایسے مفروضہ سے کرتے ہیں جو عمل کو ناقابل فہم بنا دیتی ہے۔

۳۔ ان مختلف دشواریوں کا مقابلہ کس طرح سے کیا جائے؟ جو طریقہ اخلاق کو عقل میں تحویل کرتا ہے، وہ میرے نقطہ نظر کے بموجب، ان وجوہ کی بناپر جن کو میں اپنے کل استدلال میں پوری طرح سے واضح کر چکا ہوں ناقابل قبول ہے

حقیقت یہ ہے کہ میں نے ابتک یہ تو سلیم مانا ہے، کہ کردار کا تعین احساس سے ہوتا ہے، اور یہ بات مجھے صحیح معلوم ہوتی ہے، اور جس حد تک ہم تحلیل کو آگے بڑھا سکتے ہیں اس حد تک میرے خیال حکمت کے دائرے کے اندر یقیناً صحیح ہے۔ یعنی یہ سچ ہے کہ ہم میں عمل کرنے کا عزم خواہشوں اشتہاؤں یا جذبوں سے ہوتا ہے اگرچہ مابعد الطبیعیاتی، اور وجدیاتی کسی طرح سے خواہش کی توجیہ اس طرح کر دیں کہ یہ انفرادی یا عام عقل کا عمل ہے۔ یہ دعویٰ کہ میں اس لئے کھاتا ہوں کہ مجھے بھوک لگی ہوتی ہے ایسے واقعے کو ظاہر کرتا ہے، جس سے ہم کو تعلق ہے، اگرچہ یہ بیان کی انتہائی صورت نہو۔ پھر یہ کہ جو اصول عقل خالص سے مستنبط ہو، ہیں، ہمارے نزدیک اس کا مصداق بہت وسیع ہوگا۔ صوری عقلیت کا اخلاقیات سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ کوئی اخلاقی ضابطے کے ایسے استنباط میں کامیاب نہیں ہوا ہے، جس میں اس نے دبی زبان سے ایسے خاص واقعات کی طرف رجوع نہ کیا ہو جو اس کے موضوع سے غیر متعلق ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کا بیان بظاہر قرین صحت بھی معلوم ہوتا ہو۔ اگر عام منطقی اصول اس طرح سے مستنبط ہوسکیں، تو اخلاقی اصول کا استنباط کسی ہاتھ کی چالاکی ہی سے ہوسکتا ہے۔ بقول ہیوم "چاہیے" اور "نہ چاہیے" اچانک "ہے" اور "نہیں ہے" کی جگہ لے لیتا ہے۔ اور نہ ایسا طریقہ اخلاق کے مختلف ضابطوں کے مابین اس وقت تک کوئی فیصلہ کرسکتا ہے، جب تک ان سے منطقی مطابقت کی عام شرط پوری ہوتی ہو۔ صوری منطق کی رو سے تو یہ اصول کہ ہر شخص کو اپنی ہی خبر لینی چاہیے ایسا ہی عمدہ اصول ہے جیسا کہ یہ کہ ہر شخص کو اپنے ہمسائے کی اسی طرح سے خبرگیری کرنی چاہیئے جتنی کہ وہ اپنی کرتا ہے۔ اس امر کا تصفیہ کہ بہترین اصول کونسا ہے، صرف اس طرح سے ہوسکتا ہے کہ تجربی واقعات کی طرف رجوع کیا جائے۔ مگر ایسے واقعات کی طرف نہیں جو منطق کے کسی اولی قانون سے مستنبط ہوسکتے ہوں۔ یہی نہیں بلکہ قانون جس طرح سے عموماً بیان کیا جاتا ہے اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بہت سی صورتوں میں غلط اصول دستیاب ہوتا ہے۔ بعض معانی میں تو یہ داخلی

اصول کے غیر مشروط کر دینے کے بجائے خارجی اصول کو غیر مشروط بنا دیتا ہے اور "ایسا ہو" کی جگہ "ایسا کرو" کو دیتا ہے۔ اور آخر میں میرا خیال یہ ہے کہ درحقیقت یہ اس ناقابل انکار حقیقت کا غیر شافی بیان ہے کہ صرف یہی نہیں کہ منطقی سطابقت اخلاقی اخلاقی قانون کے اندر مضمر ہوتی ہے، بلکہ جنبی نشو ونما سے قدم قدم پر عقل کی ترقی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح سے انسانوں کو بہ حیثیت انسان کے کامل طور پر معقول ہونا چاہئے، اسی طرح سے ان کو کامل طور پر با اخلاق بھی ہونا چاہئے۔ مگر ہم "بہ حیثیت انسان ہونے" کی شرط کو حذف نہیں کر سکتے۔ نہ انسان اور اس معاشرۃ کی خاص ساخت کا لحاظ کئے بغیر ہم اخلاق کا استنباط کر سکتے ہیں۔ بلکہ ہم کو تو کامل طور پر با اخلاق ہونے کے بالکل خاص معنی متقرر کر لنے پڑینگے۔

۴۔ نیز آزاد و خود مختار ضمیر کا نظریہ ایسی استعداد کا نظریہ ہے جو ابتدائی و عنصری جبلت کے طور پر موجود ہے، اور اس اعتبار سے ایسی شئے ہے جس کی مزید تحلیل ناممکن ہے، اور اس اعتبار سے ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اس کو میں تسلیم کرتا ہوں کہ یہاں بھی ایک نہایت اہم حقیقت کو ناکافی طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس نظریہ پر اس وجہ سے کچھ بہت زیادہ بحث مباحثہ کی ضرورت نہیں کہ یہ متروک طرز فکر کا جزو ہے۔ علحدہ استعدادوں کی ایک فہرست بنا لینا اور اس کو نضبابات کہہ دینا تو بالکل سہل ہے جس حد تک یہ تدبیر سرسری تحلیل کے مقابل ہونے میں مفید بھی جو پیچیدہ ذہنی مظاہر کی توجیہات تھے بہت ہی جلد مطمئن ہو جاتی تھی، اس حد تک اس کے سلبی فوائد تھے۔ موجودہ زمانے میں اگر کوئی جبلت ذہنی تنظیم کی اصل عالی ہونے کی مدعی ہو تو اس کے اس دعوے پر سختی کے ساتھ جرح کرنے کی معقولیت سے کوئی شخص انکار نہ کریگا۔ اس قسم کے نظریوں میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں، (مثلاً علحدہ اعضا کے دبیغیاتی نظریہ پر) وہ ضمیر کی صورت میں کم نہیں ہوتی۔ جب ہم کسی نظریۂ ارتقا کا لحاظ کرتے ہیں تو یہ اور بھی بڑھ جاتی ہیں۔ تاریخی اعتبار سے ضمیر سادہ جبلتوں کی ترقی یافتہ شکل ہے، اس عام حقیقت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ مادی اخلاق اخلاقی قانون کے

شعوری طور پر تسلیم کرنے سے بہت پہلے ظہور میں آجاتا ہے۔ اخلاقی جبلتوں کے جراثیم کا پتہ ہم حیوانات کے اسلافات تک میں چلا سکتے ہیں۔ اور اس بات کو ہم کم از کم فرض تو کر سکتے ہیں کہ انسان اکھٹا رہتے ہیں، اور بعض ایسے اصول کی پابندی کرتے ہیں جن کی موجودہ اخلاقی قانون ایک مسلسل ترقی ہے۔ اور ایسا وہ کسی ایسے قانون کے واضح تعقل ہونے سے بہت پہلے سے کرتے چلے آتے ہیں کیونکہ ابتداءً یہ اور اصول کے ساتھ گڈمڈ تھا اور ان سے رفتہ رفتہ تمدن کی ترقی کے ساتھ ہی علیحدہ ہوا ہے۔ موجودہ حسیتوں کے تدریجی ارتقا کے عمل کے اندر بالکل ایک نئے جزو کے داخل کرنے کے لئے اس کے معنی ہیں بہت کھینچ تان کی ضرورت ہوگی۔"

۵۔ ارتقائی کی طرف رجوع کئے بغیر ہم کو یہ کہنے میں ذرا بھی جھجک نہ ہونی چاہیے، کہ نظریۂ ضمیر بہ حیثیت ایک اساسی و عنصری استعداد کے بالکل ناقابل قبول اور زائد از ضرورت ہے۔ بہرصورت ضمیر کے معنی اس ایذا کے ہیں جو خاطی اپنے اندر محسوس کرتا ہے، یا بلکہ یوں کہو کہ اس حسیت کے ہیں جو اس ایذا سے مترشح ہوتی ہے۔ یہ اسوقت عمل کرتی ہے، جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم مستوجب الزام ہیں اور ہم مستوجب الزام اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم سے اخلاقی کمزوری کا اظہار ہوتا ہے۔ اب دیکھنے کے لائق بات یہ ہے، کہ کسی علیحدہ جبلت (طبیعی اشتہا مثلاً بھوک یا جذبہ جنسی) سے ہم کو اس وقت تکلیف ہو سکتی ہے، جب اس کے داعیات کو کوئی مخالف تسویق دبا دے۔ یہ جسم کے ایک خاص عمل کے مطابق ہوتی ہے۔ یہ ایک خاص مہیج سے ہیجان میں آتی ہے، اور ایسی جبلت ہوتی ہے، جو خاص قسم کے افعال سے دلچسپی رکھتی ہے۔ یہ اپنے حلقہ کے اندر بالکل غالب ہوتی ہے۔ مگر اس کو اس لئے جد و جہد کرنی پڑتی ہے، کہ یہ ایک پیچیدہ کل کا جزو ہوتی ہے جو ایک وقت میں ایک ہی طرح سے عمل کر سکتا ہے، اگرچہ اس پر بہت سے مہیج عمل کر سکتے ہیں۔ مگر اس تمثیل کے مطابق ضمیر کا اس طرح تعقل کرنا ناممکن ہے، کہ یہ اور استعدادوں کی طرح سے ایک استعداد ہے یہ اپنا ایک علیحدہ حلقہ رکھتی ہے، جس کے اندر صرف یہی عمل پیدا ہوتی ہے

اس میں شک نہیں، کہ جن معنی کی ہم پہلے تشریح کر چکے ہیں، ان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض کردار اخلاقی اعتبار سے نہ نیک ہوتا ہے اور نہ بد، اس لئے اگر ہم چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ ضمیر کی حکومت سے خارج ہوتا ہے۔
یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے کہ بہت سے افعال اخلاقی سیرت کے متعلق کسی نتیجہ کے اخذ کرنے کا موقع نہیں دیتے۔ اور اسی بنا پر نہ تو لائق تحسین ہوتے ہیں اور نہ لائق مذمت ہوتے ہیں، کیونکہ نہ تو ان سے نیکی کا ثبوت ملتا ہے، اور نہ بدی کا۔ اس واقعہ سے کہ انسان بھوکا ہے یا بھوک سے متاثر ہوتا ہے، ہم صرف یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کے اندر ایسا وصف ہے جو نیک و بد دونوں طرح کے انسانوں میں مشترک ہوتا ہے۔ کوئی اخلاقی فیصلہ صادر نہیں ہوتا۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس جبلت کے اندر کوئی اخلاقی صفت نہیں ہے۔ اس سے صرف اس قدر ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صفت اس خاص عمل سے مستنبط نہیں ہو سکتی۔ ایک شخص کی اشتہائے طعام اس کی دوسری جبلتوں اور رغبتوں سے ایک خاص تعلق رکھتی ہے۔ اور جس اعتبار سے اس پر یہ ایک خاص اثر رکھتی ہے، اس اعتبار سے اس شخص کو حریص یا اعتدال پسند کہہ سکتے ہیں، اور اسی حد تک وہ نیک ہوتا ہے۔ پس ایک شخص کی داخلی خوبی یا اس کی فضیلت ہمیشہ اس کی بہ حیثیت مجموعی کل سیرت کا عمل ہوتی ہے، اور اس پر اساسی جبلتوں کے ہر تغیر کا اثر پڑتا ہے، اگرچہ اس کی خوبی ظاہر یا ثابت نیکی کے معنی میں محض اس واقعہ سے مستنبط نہیں ہو سکتی کہ وہ کوئی جبلت رکھتا ہے، جو اخلاقی قانون کے موافق و مخالف دونوں طرح سے عمل کر سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ ضمیر سے ہمیشہ کل سیرت کے متعلق ایک فیصلہ کا پتہ چلتا ہے، اگرچہ اصولاً اس سے صرف کسی خاص مظہر کا تعلق ہوتا ہے اور نقص یا عمدگی کا صرف کسی خاص علاقہ کے اندر پتہ چلتا ہے۔ اگر یہ اور جبلتوں کے ہم پلہ کوئی جبلت ہو، تو ہم کو اس مزید فیصلہ کی ضرورت ہوگی، کہ آیا اس کل کی نسبت سے جس کا یہ جزو ہے اس میں زیادتی تھی یا کمی تھی، اور اس دوسری استعداد کو ضمیر قرار دینا نسبتہً زیادہ موزوں ہوگا۔
۶- اس معنی میں کہا جا سکتا ہے، کہ نیکی یا فضیلت کو محض اسی کی خاطر

دوست رکھنے کو بعض اوقات اس طرح سے استعمال کیا جاتا ہے، کہ یہ بالکل مہمل معلوم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں کھانے کو اسی کی خاطر دوست رکھتا ہوں کیونکہ میرے اندر ایک خاص اشتہا ہے، جو ایک خاص تہیج کے مطابق ہے اور میری محض یہ مراد ہے کہ کھانے کا فعل خوشگوار ہے کیونکہ اس سے اشتہا کو تشفی ہوتی ہے، حالانکہ کوئی اور اشتہا، اس فعل سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ مگر نیکی یا فضیلت کو محض اسی کی خاطر دوست رکھنے میں جس سے ضمیر کی تشفی ہوتی ہو اور کسی دوسری جبلت کو اس سے کوئی تعلق نہ رہا ہو، اس قسم کا تعقل بالکل دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اگر کردار اس قسم کا ہے، کہ اس سے کوئی جبلت بھی براہِ راست متاثر نہیں ہوتی، یعنی اس سے میری محبت نفرت امید خوف یا جسمانی اشتہاؤں یا احساسات میں سے براہ راست کوئی بھی متاثر نہیں ہوتا تو پھر ضمیر بھی متہیج نہیں ہوسکتا۔ یہ صرف اس وقت متہیج ہوتا ہے، جب فاعل کو اس امر کا ادراک ہوتا ہے، کہ میری اشتہائیں ضرورت سے زیادہ ہیں، یا میرے جذبے بگڑے ہوئے ہیں۔ مگر جب اس کی اشتہاؤں اور جذبوں میں سے کسی کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، تو اس کے پاس عمل کرنے کے لئے کوئی شے نہیں ہوتی۔ نیکی کو محض اسی کی خاطر دوست رکھنے سے ہم صرف یہ معنی سمجھ سکتے ہیں کہ محض یہ واقعہ کہ ایک فعل قرین اخلاق ہے، (مع ان تمام لوازم کے جو اس دعوے کے لئے ضروری ہیں اب وہ جو کچھ بھی ہوں) اس فعل کے متعین کرنے کے لئے کافی ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ اس کے اور متعلقات و لوازم ہوتے ہی نہیں، کیونکہ یہ بات تو اس کو بہ حیثیت کردار کے ناقابل تعقل بنادیگی؛

۷۔ ہم اگر اب بھی ضمیر کا بہ حیثیت ایک علیحدہ استعداد کے ذکر کریں، مگر یہ تسلیم کریں کہ یہ صرف اس وقت متہیج ہوتی ہے، جب دوسرے جذبات متہیج ہوتے ہیں تو یہ دعوے ہمارے فہم سے بالاتر معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو سادہ احساس خیال کریں جو دوسرے جذبات کے ادراک سے متہیج ہوتا ہے، تو اس کا قانون لازماً انکے تابع ہوگا۔ خالص جذبہ اس وقت پیدا ہوگا جب بعض ایسے حالات ہونگے جن کو مطلقاً یا دوسری جبلتوں کے الفاظ میں بیان کیا جاسکے۔ یہ ایک قسم کی ذیلی یا تابع حیثیت ہے جو اُن قوتوں کے جواب

میں رد عمل کرتی ہے، جو اس سے متصادم ہوتی ہیں۔ ان کے تغیر کے ساتھ اس میں تغیر ہوتا ہے۔ لہذا خواہ ہم اس مفروضہ کو تسلیم کریں یا رد کریں یہ اپنا قانون بلا واسطہ نہیں دے سکتا۔ ہم کو یہ کہیں اور سے دریافت کرنا پڑے گا، کہ وہ حالات کیا ہیں جن میں یہ المناک یا لذت بخش جذبہ کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم ضمیر کا تعقل ایسی شئے کے طور پر کریں، جو ایک فعل پر کسی داخلی قوت کے ذریعہ سے حکم لگاتی ہو، تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہم کو اس سے درحقیقت عقل و احساس منسوب کرنا پڑتا ہے فعل کے اندازہ کرنے کی اور اس کی دوسرے جذبات کے مقابلہ میں صحیح قدر و قیمت مقرر کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہم دیکھتے ہیں درحقیقت ہم مختلف استعدادوں میں سے ایک استعداد ضمیر کا ذکر نہیں کر رہے ہیں (جیسا کہ عموماً نفسیاتوں کی علحدہ استعدادوں کے معاملہ میں ہوتا ہے) بلکہ ایک حق شناس و راست باز آدمی کا تذکرہ کر رہے ہیں جو ایک حد تک عامل کا داخلی مشاہدہ ہوتا ہے۔

۸۔ ان ملحوظات کو مزید وسعت دئے بغیر جو کافی طور پر بدیہی ہیں اور ایک قدیم نظریہ سے تعلق رکھتے ہیں، مجھے اس سوال کی طرف آنا چاہئے کہ پھر آخر ضمیر کیا شے ہے۔ اگر یہ قطعی طور پر جذبہ بھی نہیں ہے، اور خالص عقلی حکم بھی نہیں ہے، تو پھر آخر ہم اس کی توجیہہ کیونکر کریں۔ اس میں شک نہیں کہ میں یہ تو تسلیم کرتا ہوں کہ اس قسم کا احساس ہے بلکہ یوں کہو کہ میرا نظریہ اس امر کے تسلیم کرنے پر مبنی ہے، کہ اس احساس کا وجود ہے۔ کردار کا تعین احساس سے ہوتا ہے، اور نیک کردار کا تعین اس قسم کے احساس سے ہوتا ہے جس کو ہم ضمیر کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ میں اس کو دیہ الفاظ اسپی نوزا) عامل کا ادنیٰ داخلی وصف خیال نہیں کرتا، بلکہ اوصاف کی ایک صورت خیال کرتا ہوں۔ اس واقعہ کی بنا پر اس کی اہمیت کم نہیں ہو جاتی ظاہر ہے کہ پشیمانی جرم نہایت ہی چبھنے والے جذبات میں سے ہے۔ اس سے بعض آدمی پاگل ہو جاتے ہیں۔ اس کی بنا پر بعض اشخاص کی زندگیاں تباہ ہو گئی ہیں۔ یہ ہمیشہ

ان طبقوں کی قوت کا بڑا سبب رہا ہے جو عمل کو منضبط اور اس کی خلشوں کو رفع کر سکتے ہیں۔ اس کا وجود اسی طرح سے ناقابل انکار ہے، جس طرح سے بھوک سردی یا گرمی کا وجود ہے۔ مگر میں خود کو اس قدر اضافہ پر مجبور پاتا ہوں کہ نیک نیت علمائے اخلاق نے اس تکلیف میں جس کا کہ یہ درحقیقت باعث ہوتی ہے، بہت کچھ مبالغہ سے کام لیا ہے۔ تقریباً تمام صورتوں میں جو تکلیف ہم کو برے کام پر ہوتی ہے، وہ پیچیدہ ہوتی ہے اور صرف جزواً اس یقین پر مبنی ہوتی ہے، کہ میں نے اخلاقی قانون کی خلاف ورزی کی ہے۔ ایک دوست کی ضرر پہنچا دینے پر مجھے جو افسوس ہوتا ہے، وہ اس افسوس کے صرف ایک جزو پر مشتمل ہوتا ہے، جو مجھے اس کو ناحق ایذا پہنچا دینے پر محسوس ہوتا ہے۔ یہ بات ممکن ہے، کہ اکثر ہمارے مشاہدے میں آئے کہ خالص حق شناسی کا جذبہ ہم میں بہت کمزور ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ میں اتفاقاً ایک شخص کو مار ڈالتا ہوں۔ فرض کرو کہ بھری ہوئی بندوق سے بے پروائی سے کام لینے سے۔ یا جب میں اس کی کوئی خدمت انجام دینے کی نیت رکھتا ہوں جیسے کہ اس کو اندھیرے میں کوئی درندہ سمجھا ہوں، اور اس خیال سے اس پر فیر کر دیا ہو کہ یہ میرے اور اس کے دونوں کے لئے مہلک ہو سکتا ہے یا یہ ہو کہ میں واقعی اس کے مار ڈالنے کی نیت رکھتا ہوں، اور اس کے لئے جتنی باتیں میرے امکان میں ہوں سب پر عمل کرتا ہوں مگر وہ کسی ایسے واقعہ کی بنا پر بچ گیا ہو، جس کا میں نے اس وقت لحاظ نہ کیا ہو۔ فرض کرو کہ میں نے اس کو دیا تو زہر تھا مگر وہ ایک صحت بخش شربت ثابت ہوتا ہے یا اُسے شربت دیا ہو اور اس کے ساتھ بھلائی کی نیت ہو مگر وہ زہر ثابت ہو۔ اب ظاہر ہے کہ میرا جرم اس قسم کے حالات میں میری نیت کے تناسب سے ہوتا ہے۔ بے پروائی کا نتیجہ مہلک ہو یا نہو بہرحال اس کے اندر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ عداوت کی نوعیت بھی ویسی ہی رہتی ہے۔ مقصود خواہ بچ نکلے یا نہیں۔ مگر اسمیں شک نہیں کہ اکثر لوگوں کو جو پشیمانی ہوتی ہے اسکا مدار زیادہ تر واقعہ کی نوعیت پر ہوتا ہے اگر کسی کے ہاتھ سے اتفاقاً کوئی دوست مارا جاتا ہے، تو وہ عمر بھر پشیمانی کی سخت تکلیف اٹھاتا ہے، اگرچہ

بے پروائی بہت ہی خفیف قسم کی ہو۔ لوگ ایسے فعل کے جرم سے اپنے آپ کو بہت جلد بری کر لیتے ہیں، جس کو وہ عداوت کی بنا پر اپنی طرف سے کر چکتے ہیں، مگر کسی اتفاق کی وجہ سے وہ فعل پورا نہیں ہونے پاتا۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہو سکتا ہے، اور میرے خیال میں ثابت ہوتا ہے کہ اس قسم کے معاملات میں لوگ بہت ہی کمزور قسم کے استدلال سے کام لیتے ہیں، اور اکثر اوقات ان کو لذت والم کا احساس محض خیال کے دھوکوں سے ہوتا ہے۔ مگر اس سے بھی نتیجہ وہی نکلتا ہے یعنی خالص حق پرستی کا احساس، یعنی وہ احساس جو مجھ میں اپنی برائی کے شعور سے ہوتا ہے، اکثر اوقات بہت کمزور ہوتا ہے۔ جن احساسات کو ہم اس نام سے موسوم کرتے ہیں، ان میں سے اکثر میں اس برائی پر محض تاسف ہوتا ہے، جو ہو چکتی ہے قطع نظر اس کے باعث ہونے کی برائی سے۔ اگر پشیمانی سے وہ اجزا خارج کر دو، جن کا اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ شاید ضمیر حقیقت میں اس قدر قوی نہیں ہے جس قدر کہ اس کو از روئے قاعدہ ہونا چاہئے۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ اکثر انسانوں کے لئے، اس کی تکالیف کے دبا لینے سے زیادہ کوئی شے سہل نہیں ہوتی خصوصاً اس وقت جب کوئی فوری برا نتیجہ یا آس پاس کے اشخاص کا تنفر وحقارت متواتر اس زہر کو محسوس نہیں کراتا۔ اس سے یہ ثابت کرنا کسی طرح سے مقصود نہیں ہے، کہ ضمیر کی قوت میں زیادتی بہت زیادہ مستحسن وپسندیدہ نہیں ہے، اور موجودہ حالت میں اس کا اثر کچھ بہت کم اہمیت نہیں رکھتا۔ تجاذب کی قوت علمائے طبیعیات کہتے ہیں، کہ فی الحقیقت اور قوتوں سے بہت ہی کمزور ہوتی ہے۔ لیکن یہ قوت سیاروں کو محور ولا ہیر باقی رکھتی ہے۔ اسی طرح سے فریضہ کا احساس ہے۔ اگرچہ یہ انسان کے جثہ میں بہت ہی مدھم اور بھڑکتی ہوئی شمع کی طرح سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود یہ معاشری نظام کو انتزاع سے سے محفوظ رکھتا ہے۔

۲۔ احساس غیرت | ۹۔ اس امر کی توجیہ کرنے کے لئے کہ ضمیر سے کیا مراد ہے یا کسی احساس سے کیا مراد ہوتی ہے، اس امر کی ضرورت

ہے کہ مکمل نفسیات موجود ہو، جو کہ فی الحال موجود نہیں ہے۔ اگر میں یہ ثابت کرسکوں کہ اس کی اس نظریہ کے مطابق توجیہ ممکن ہے، جس کو بیان کرچکے ہیں؛ تو کافی ہے۔ ہم کو یہ دریافت کرنا ہے کہ اس کردار سے، جس کی اخلاقی قانون ممانعت کرتا ہے، ایک خاص قسم کی عطوفت کیوں متہیج ہوتی ہے جس کو اگر فاعل کوئی اور شخص ہوتا ہے؛ تو ہم ناپسندیدگی کہتے ہیں، اور جب ہم خود فاعل ہوتے ہیں تکلیف ضمیر سے موسوم کرتے ہیں۔ دشواری یہ معلوم ہوتی ہے، کہ اگر ہم اس کی سادہ جذبہ سے تعبیر کریں؛ تو یہ کم وبیش بے قاعدہ وخودسر معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر عقلی ادراک سے تعبیر کرتے ہیں، تو یہ سمجھ میں آنا دشوار معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کردار کو کیونکر متاثر کرسکتا ہے۔ حالانکہ وہ نظریہ جو ضمیر کو ایک ایسی مستقل بالذات استعداد قرار دیتا ہے، جو عقلی وجذبی دونوں اوصاف رکھتی ہے، وہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دشواری سے ایک ناقابل قبول مفروضہ کے ذریعہ سے گریز کرنا چاہتا ہے۔ بہرحال یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ اس عمل کے عقلی اور جذبی دونوں پہلو ہونے چاہئیں قدیم علمائے اخلاق اس ضمیر کے مابین جو قانون بیان کرتا ہے اور اس کے مابین جو اس کی خلاف ورزی پہ سزا دیتا ہے؛ امتیاز کرتے تھے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرا استخراج ہوتا معلوم ہوتا ہے اگر میں یہ دیکھتا ہوں کہ کردار اس بنا پر غلط ہے، کہ اس کی قانون ممانعت کرتا ہے، تو یہ احساس کہ میں قانون کی خلاف ورزی کرتا ہوں تکلیف دہ ہونا چاہئیے۔ تاکہ قانون کے اندر کوئی پابند کرنے والی قوت ہو۔ اور اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ ہر ناجائز کام کے ساتھ ایک خاص قسم کا احساس ہوتا ہے، تو میں اپنے احساس کے تجربہ کی تعمیم کرکے قانون بنا سکتا۔ اس فعل سے یا اُس فعل سے ایک خاص الم کا احساس ہوتا ہے جس کو پشیمانی کہتے ہیں۔ لہٰذا ان افعال کی اخلاقی قانون ممانعت کرتا ہے یا اخلاقی قانون ان افعال کی فہرست ہے جن سے پشیمانی ہوتی ہے۔ ایک ناجائز فعل کی تعریف اس طرح پہ ہوسکے گی، کہ یہ ایسا فعل ہوتا ہے، جس سے پشیمانی ہوتی ہے۔ لہٰذا ان افعال کی اخلاقی قانون ممانعت کرتا ہے۔ ضمیر کا فعل ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ نغمہ کے متعلق سماعت کا ہوتا ہے۔ کان قطعی طور پہ اس بات کا فیصلہ

کر دیتا ہے، کہ فلاں آوازوں میں ہمنوائی نہیں ہوتی، اور فلاں آوازوں میں ہوتی ہے۔ مشاہدہ کرنے والا حکیم ان واقعات پر نگاہ رکھتا ہے، اور اپنی عقل اور اپنے حواس کی مدد سے اس امر کا فیصلہ کرتا ہے، کہ وہ حالات کونسے ہیں جن سے ناگوار آوازیں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر ضمیر بھی ایسی ہی ممیز اور علحدہ استعداد ہے جیسی کہ سماعت ہوتی ہے تو ہم اسی قسم کے عمل کے ذریعہ سے اس امر کا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ وہ حالات کیا ہیں، جو اس قسم کے لذت بخش اور مولم جذبات کا باعث ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ ثابت ہو کہ ایک شخص کا ضمیر دوسرے سے بالکل مختلف ہوتا ہے، یا پھر یہ ثابت ہو کہ یہ سب انسانوں میں یکساں فیصلے صادر کرتا ہے۔ پہلی صورت میں تو ہم کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کے تغیر کے قوانین کیا ہیں اور اگر ایسا ہے تو کس معنی میں ایک ضمیر کو دوسرے سے بہتر کہہ سکتے ہیں۔ اس میں ہم کو اس ابتدائی دشواری کا سامنا ہوتا ہے، جس کا پہلے ذکر کرچکے ہیں، کہ ضمیر احساس وابستہ للال کی اور شکلوں سے اس طرح سے ممیز و علحدہ نہیں ہوتا، اور قانون اس احساس سے بہت زیادہ صراحت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اس کا نفاذ ہوتا ہے۔

۱۰۔ اس میں شک نہیں کہ ایک حسیت اور ہے جس کا دعویٰ بھی اتنا ہی مضبوط ہے، جتنا کہ کسی اساسی حسیت کا ہوسکتا ہے۔ اور جس کو ہمارے اخلاقی احکام میں اکثر سے صریحی تعلق ہوتا ہے۔ احساس غیرت میرے نزدیک جہاں تک کہ براہِ راست تاملی طریق سے اندازہ ہوسکتا ہے ہمارے احساسات میں نہایت ہی ممتاز احساس ہے۔ اور اس گمان کی تائید اس سے ہوتی ہے، کہ اس کا ایک بیّن جسمانی مظہر ہوتا ہے، جو چہرے کے سرخ ہو جانے اور عرق آلود ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں، کہ یہ جذبہ درحقیقت بجائے خود ایک علحدہ نوعیت رکھتا ہے، تو ہم دریافت کرسکتے ہیں جیسا کہ نغمہ کی صورت میں دریافت کیا سمجھا، کہ وہ حالات کونسے ہیں جن کے تحت یہ پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اخلاقی قانون کی خلاف ورزی سے پیدا ہوتا ہے۔

خصوصاً ان خلاف ورزیوں سے جو فاش ہوجاتی ہیں۔ ایک شخص ایسے کردار کی بنا پر شرمندہ ہوتا ہے، جس کو اس کے ہمسایوں کا اخلاقی فیصلہ عملاً مذموم قرار دیتا ہے، اور جس حد تک کہ وہ عام اخلاق سے ہمدردی رکھتا ہے اور اس قسم کے کردار پر شرم محسوس کرتا ہے جو اگر فاش ہوجائے تو اس کو ملامت کیجائے اکثر انسانوں بلکہ یوں کہو سوائے بعض بہت ہی ذکی الحس اشخاص کے باقی کل لوگوں کی شرمندگی و غیرت واقعی مذمت سے بہت بڑھ جاتی ہے، اور بعض صورتوں میں تو یہ مذمت ہی کے احساس پر مبنی ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ جہاں تک میں قیاس کرسکتا ہوں کہ احساس غیرت جرم کی اخلاقی سنگینی کے تناسب سے ہوتا ہے۔ ایسے معاملہ کے متعلق قطعی طور پر کسی رائے کا ظاہر کرنا دشوار ہے کیونکہ مختلف قسم کے جرائم کی اضافی اہمیت کا علمائے اخلاق بہت ہی مختلف اندازہ کرتے ہیں، اور سنگینی کا کوئی متعین معیار مقرر کرنا دشوار ہے۔ مثلاً بعض علمائے اخلاق عفت کو اور بعض صداقت کو بہت ہی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ بعض فضیلت عدالت کو زیادہ اہم قرار دیتے ہیں، اور بعض فضیلت مرحمت کو۔ مگر مختلف ملحوظات کو جو اہمیت دیجاتی ہے، اس کا تعین ممکن نہیں ہے، خصوصاً اس وجہ سے کہ کسی خاص لحاظ کے بالکل غیر متعلق ہونے پر اتفاق آراء نہیں ہے۔ اجمالی طور پر یوں سمجھو کہ احساس غیرت شہوانی جرائم سے بے رحمی کے جرائم کی نسبت زیادہ پیدا ہوتا ہے۔ جب ہم کسی سخت ظالمانہ حرکت کا ذکر سنتے ہیں تو کہتے ہیں کس قدر غیرت کی بات ہے۔ مگر ایسا شخص جو ظلم کا مجرم ہو اس کو اس قدر غیرت کا مستوجب نہیں سمجھا جاتا، جتنا کہ اس شخص کو سمجھا جاتا جو عفت کے خلاف کسی جرم کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس قسم کے ظالم سے ممکن ہے نفرت ہو مگر حقارت کم ہو۔ اس پر حقارت کی نظر نہیں ڈالی جاتی اور احساس حقارت خاص طور پر شرم سے تعلق رکھتا ہے۔

۱۱۔ اس طرح سے ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ احساس غیرت جس کردار کو نافذ کرتا ہے وہ اخلاق اصلی کے حلقہ سے تجاوز کرجاتا ہے۔ مثلاً ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ بے حیائی خطا ہے۔ مگر بہت سے افعال اس قسم کے ہیں، جن کو ہم اگر بے حیائی

تو نہیں، مگر بدتمیزی کہتے ہیں، اور ان کو سخت نام سے موسوم کرتے ہوئے جھجکتے ہیں۔ مثلاً جس معاشرۃ میں ہم رہتے ہیں اس کے آداب کا لحاظ نہ کرنے سے غیرت کا احساس ہوتا ہے۔ اور اکثر بہت ہی شدت سے ہوتا ہے مگر پھر بھی ہم اس کو بد اخلاقی کہنے سے جھجکتے ہیں۔ یہ اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک تو ایک معروف اصول کے تحت آجاتا ہے۔ اگر ایک حاکم کے احکام کی تعمیل کرنی صواب ہے، تو اس کے خاص خاص احکام کی تعمیل کرنا بھی (جہاں کردار اخلاق کے منافی نہو) صواب ہوگا۔ اسی طرح بہت سی صورتوں میں مناسب یہ ہوتا ہے کہ "روم میں جو کچھ رومی کریں وہی تم بھی کرو" اور انگلستان میں جسم کے ان حصوں کا پوشیدہ رکھنا ہی صواب ہے جنکو ممکن ہے حبشہ میں کھولنا زیادہ مناسب ہو۔ مگر صحیح معلوم ہوتا ہے کہ جذبۂ غیرت اکثر صورتوں میں ان افعال سے متجاوز ہوتا ہے جنکو کسی نہ کسی اعتبار سے شر سمجھا جاتا ہے اگر کوئی شخص کسی دعوت کے موقع پر شکار کا لباس پہن کر آئے تو اس کی بنا پر اس کو بد اخلاق تو کوئی نہ کہے گا، لیکن ایک نوجوان کو اس فروگذاشت پر اس سے کہیں زیادہ غیرت محسوس ہوگی، جتنی اس سے بہت زیادہ بڑے جرائم پر بھی وہ تسلیم نہ کرے گا۔ اکثر ذکی الحس اشخاص کو کسی جرم کرتے وقت گرفتار ہونے سے اتنی غیرت کا احساس نہیں ہوتا جتنا، کہ ایک غیر مہذب فعل کرتے وقت ہوتا ہے۔ اگرچہ تہذیب کی خلاف ورزی محض غیر ارادی ہو، اور اس وجہ سے کسی طرح سے خلاف اخلاق بھی نہو۔ ممکن ہے بعض عورتیں عفت کو کھو بیٹھنے کے بعد بھی باحیا رہیں، اور بعض بے عفتی کو بے حیائی پر ترجیح دیں۔

۱۲۔ یہی ایسے امور کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے، جو اس قدر مبہم نہیں ہیں۔ تہذیب کو ہمیشہ ادنی قسم کا اخلاق خیال کیا جا سکتا ہے۔ مگر شرم و غیرت کا احساس بعض اوقات نہایت شدت کے ساتھ ان حالتوں میں ہوتا ہے، جہاں اخلاق کا کوئی سوال ہوتا ہی نہیں۔ ایسی بہت کم چیزیں ہوتی ہیں، جن کو انسان اسقدر احساس غیرت کے ساتھ یاد رکھتا ہے، جتنا کہ اپنے بے وقوف بنائے جانے کو۔ ایک نوجوان جس نے کوئی شے ظرافت آمیز کہنے کی کوشش کی ہو اور بدقسمتی سے جس کا مذاق بے اثر ہو، یا جس کی وجہ سے لوگوں نے خود اسکا مذاق اڑا دیا ہو،

اس کو یہ بات ایسی یاد رہے گی، جس کے اس کو مدتوں خواب آتے رہیں گے۔ اور جب کبھی اس کو یہ واقعہ یاد آئیگا، تو وہ خود بخود منفعل و شرمسار ہوگا۔ مجھے تو شبہ ہے کہ ایک سنجیدہ بااخلاق و محتاط انسان کو بھی اس قسم کی فروگذاشت سے اتنی تکلیف ہوتی ہے، جو ایسے افعال پر بھی نہیں ہوتی جن کو قطعاً اخلاقی جرم کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح سے نہیں، بلکہ اور بہت سی حالتوں میں احساس غیرت اخلاقی قانون کے خلاف بھی عمل کرتا ہے۔ جو لڑکا نماز کو ضروری سمجھتا ہے، جب اس کو معلوم ہوتا ہے کہ مجھے غیر مذہبی وغیرہ ہمدرد لوگوں نے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تو وہ منفعل ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں ایک نوجوان یہ دیکھتا ہے کہ ساتھی کچھ اور کر رہے ہیں تو وہ اپنی عفت و پرہیزگاری سے شرمندہ ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے رفیق صریحًا اخلاقی قانون کی صحت سے انکار نہ کریں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس کو جھوٹی شرم کہتے ہیں، اور یہ اس معنی کر کے جھوٹی ہوتی ہے، کہ اس کی تائید غلط استدلال سے ہوتی ہے۔ مگر جب تک یہ ہوتی ہے، اسوقت تک یہ ایسی ہی حقیقی ہوتی ہے جیسے کہ کوئی اور احساس ہو سکتا ہے۔ اب اس کے دشمن کے حلیف بنجانے کا جو کچھ بھی سبب ہو، مگر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ ہمیشہ ضمیر کی حلیف ہی نہیں ہوتی۔

۱۲۔ اب اس صورت میں جو عام اصول مضمر معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ احساس شرم کسی نہ کسی طرح بڑھتے ہوئے شعور ذات کو مستلزم ہوتا ہے محض یہ واقعہ کہ ہماری طرف لوگ متوجہ ہیں جھجاک کی تکلیف وہ حس پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے، اور یہ اس وقت بھی ہوتا ہے، جب ہماری طرف لوگ تحسین کی نظر سے متوجہ ہوتے ہیں۔ ہم خود کو دوسروں کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، ہم خود یا اس توجہ کے ساتھ ہمدردی کر کے متوجہ ہوتے ہیں، جس سے اور لوگ ہم کو دیکھتے ہیں، اور ایک ہی وقت میں اپنے احساسات کا موضوع و معروض دونوں ہوتے ہیں۔ جب اس کے علاوہ توجہ مخالفانہ ہوتی ہے یا ہم کو اپنے نقائص کا شعور ہوتا یا جب ہم خود اپنی نفرت حقارت و تمسخر کے موضوع ہوتے ہیں تو ہمیں بعض نہایت ہی ناگوار جذبات کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ احساس کا عام قانون ہو تو ظاہر ہے کہ

یہ بہت سے امور میں ضمیر کا موئید ہوگا اور بعض میں مخالف ہوگا۔ جس حد تک ہم اخلاقی قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں، ہم عام عطوفت کی مخالفت کرتے ہیں، اور لہذا ناپسندیدگی کا ہدف بنتے ہیں۔ مگر قانون غیرت بالکل اخلاقی قانون کے مطابق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اول تو مختلف اخلاقی جرائم کے متعلق ہمارے احساس کی کیفیت میں فرق معلوم ہوتا ہے۔ اور بے رحمی سے جو ہم کو نفرت ہوتی ہے، اگرچہ یہ بعض اعتبارات سے زیادہ قوی بھی ہو تاہم اتنی قوی نہیں ہوتی، جتنی کہ وہ حقارت ہوتی ہے، جو ہم کو بعض قسم کی ہوس رانیوں پر محسوس ہوتی ہے۔ اور اسی لئے وہ نفرت اس درجہ غیرت کا باعث نہیں ہوتی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کا ضابطہ اخلاقی ضابطے سے وسیع ہے، اور وہ اس اعتبار سے کہ بہت سی ایسی چیزیں نہایت ہی بیہودہ سمجھی جاتی ہیں جو اخلاق کے منافی نہیں ہوتیں۔ اور آخری بات یہ ہے، کہ اس کا اخلاق سے تصادم بھی ہو سکتا ہے، اور وہ کم از کم اس حالت میں جب کہ ایک خاص طبقہ ایک غلط اخلاقی قانون بنالیتا ہے، یا ان حالتوں میں جہاں کردار اوسط معیار سے، اس طرح سے منحرف ہوتا ہے، کہ اس سے کم نہیں ہوتا بلکہ بڑھ جاتا ہے جس سے دوسروں کی سبکی مترشح ہوتی ہے۔

۱۴پس احساس غیرت بعض اعتبارات سے ضمیری احساس کے اندر بھی داخل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس جذبہ کا جزو ہوتا ہے جو مجھے غلط کاری سے باز رکھتا ہے۔ میں شرمناک کردار کرتے ہوئے دیکھا جانے سے گریز کرتا ہوں اور ایسے کردار سے بھی جو اگر فاش ہو جائے تو میرے لئے باعث شرم ہو۔ اس کا محرک۔ (خواہ اس کو میں حق پرستی کہوں یا نہ کہوں) کسی مسلمہ اخلاقی ضابطہ کی تائید میں عمل کرتا ہے۔ مگر ہم اس کو ضمیر نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ بے قاعدگی سے عمل کرتا ہے اور ایسے کردار کو بھی متاثر کرتا ہے، جو اخلاقی نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات اخلاق کے منافی ہوتا ہے۔ نیز اس بنا پر بھی کہ یہ ان افعال کو بہت زیادہ برا کہتا ہے جو فاش ہو جاتے ہیں، اور اسی قسم کے کردار کو اگر فاش نہ ہو تو اس درجہ مذموم نہیں قرار دیتا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس قسم کا جذبہ فضیلت یا نیکی کا محرک کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیا اس کے اندر ایک طرح کا خطرناک و مخل اثر موجود نہیں ہے جس حد تک کہ

مجھ پر شرم کا اثر ہو سکتا ہے، کیا میں اس خاص جماعت کے فیصلہ کو جس میں رہتا ہوں، ضرورت سے زیادہ اہمیت دینے پر مائل نہ ہونگا، اور آداب کو حقیقی فضیلت سے زیادہ اہم نہ سمجھنے لگوں گا۔ اور دوسروں کی نظر میں باعزت ہونے کو اپنے کردار کا معیار نہ خیال کرونگا، ایسے شخص کو حقیقی ضرر پہنچا دینے کو جو شکایت نہ کر سکتا ہو ایک حاکم کے خفیف ترین منشاؤں سے بے پروائی برتنے پر ترجیح نہ دونگا، ایسے ضوابط کی پابندی نہ کرونگا جن کو میں تہ دل سے ناپسند کرتا ہوں مثلاً وہ جوڑ دیل کو رواج دیتا ہے اور ایسے اخلاقی قوانین کو نہ توڑ دونگا جن سے عام طور پر غفلت برتی جاتی ہے مثلاً رشوت ستانی، اور ان سب سے زیادہ کیا میں مجرم ہونے کے بجائے اپنی مجرمی کے فاش ہو جانے سے زیادہ خوف نہ کرونگا اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ اکثر اوقات شرم اس قسم کا ناپسندیدہ عمل کرتی ہے۔ یہ ضمیر کی عین بھی نہیں ہے۔ اور ناقص علم یا ناقص انضباط کی صورت میں ہو تو اس سے بھی ممکن ہے کہ اخلاقی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں واقع ہوں اور یہ اخلاقی معیار کے لحاظ سے بے قاعدہ اور بیہودہ روو بدل کا باعث اصلی ہو۔ مگر مجھے یہ کہنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے، کہ ایک گناہ گار کو جو غیرت کا احساس ہوتا ہے وہ ضمیری احساس یا اخلاق کے داخلی موجب کا جزو نہیں ہے۔ دشواری یہ ہے کہ اگر ہم اس کو ضمیری احساس کا جزو تسلیم کرلیں تو ہم احساس کے ایک ایسے جزو کو تسلیم کر لیتے ہیں، جو مختلف اشخاص میں مختلف ہو سکتا ہے اور جس سے ضمیر کی خاص نوعیت کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس کے لئے کسی حد تک مزید غور کی ضرورت ہے۔

۱۵۔ اول تو غیرت بعض شعوری حالتوں کا نام ہے۔ مجھے اپنے شرمسار ہونے کا اسی طرح سے علم ہوتا ہے، جس طرح سے مجھے اس امر کا علم ہوتا ہے کہ میری ڈاڑھ میں درد ہے۔ اس طرح مجھے اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ میں فلاں احساس سے خوش ہوں اس حد تک یہ ایک حقیقت اصلی ہوتی ہے، جس کی توجیہ اسی طرح سے نہیں ہو سکتی جس طرح سے کسی اور فوری احساس یا جذبہ کی نہیں ہو سکتی۔ ہم محسوس کرتے ہیں لہذا ہم جانتے ہیں کہ ہم محسوس کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ کچھ اور نہیں

کہا جاسکتا۔ مگر ہم یہ دریافت کرسکتے ہیں کہ وہ حالات کونسے ہیں، جن کے تحت یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک قسم کے عقلی ادراک کو مستلزم ہوتا ہے۔ پس ہم کو قانون احساس کے متعین کرنے کے لئے صرف یہ کہنے کی ضرورت ہے، کہ وہ ادراک کونسا ہے۔ مثلاً یہ کہنا بالکل آسان ہوگا، کہ غیرت کا احساس اسوقت پیدا ہوتا ہے، جب ہم دوسروں سے اپنے فروتر ہونیکا ادراک کرتے ہیں۔ اور پھر اس سے یہ نتیجہ نکالیں کہ غیرت فروتری کا ادراک ہے۔ یہ طریقہ کتنا ہی بظاہر پسندیدہ کیوں نہ معلوم ہو، مگر یہ ایسی گڑبڑ کی طرف لے جاتا ہے، جو بالکل لاتناہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قانون احساس دریافت کرنے سے زیادہ کوئی شے مشکل نہیں ہے۔ فلاسفہ میں اس قسم کے الفاظ کی تعریفات کے متعلق لاتناہی بحثیں ہوتی ہیں جیسے کہ حسین مضحکہ خیز شرمناک ہیں۔ اگرچہ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ جب ہم ایک خوب صورت وحسین شے دیکھتے ہیں تو ہم پر کونسا جذبہ طاری ہوتا ہے، یا جب مضحکہ خیز شے دیکھتے ہیں تو ہنس پڑتے ہیں۔ جب شرمناک شے دیکھتے ہیں تو جبین عرق آلود ہو جاتی ہے اور زمین میں گڑ جاتے ہیں۔ کم از کم ان جذبات کا قانون دریافت کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ کسی طبیعی مظہر کا قانون دریافت کرنا مشکل ہوسکتا ہے۔ اس کا تشفی بخش طریقہ صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ان تجربات کے متعلق سوالات کئے جائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو ان تمام صورتوں کی تحقیق کرنی ہوگی، جن میں کہ ہم کو جذبہ زیربحث واقعاً محسوس ہوتا ہے۔ جس وقت ہم کو شرمندگی کا احساس ہوتا ہے تو شرمندہ ہوتے ہیں اور شرمندہ اس وقت ہوتے ہیں جب وہ اصول منطبق نہیں ہوتا جس کو ہم اپنے دل میں سوچے بیٹھے ہوتے ہیں۔ ہم محسوس کرتے ہیں اور ہر جزئی صورت میں ہم اپنے احساس سے واقف ہوتے ہیں۔ یا بہ الفاظ دیگر ہم کو شعور ہوتا ہے، مگر ہم کسی طرح سے قانون احساس سے براہ راست واقف نہیں ہوتے اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اور کونسی دوسری صورتوں میں یہ پیدا ہوگا۔ جب ہم تعمیم شروع کرتے ہیں تو ہم سے غیر محدود غلطی کے سرزد ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اور ہم سے مظہر شعور کے متعلق غلطی ہونے کا ایسا ہی امکان

ہوتا ہے، جیسا کہ کسی اور مظہر کے متعلق ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ادراک مثلاً اپنی فروتری کا ادراک ایک واضح منطقی عمل نہیں ہوتا، بلکہ احساس کی بھی ایک صورت ہے۔ یہ احساس کی فوری واستحضاری حالتوں کے مقابلہ کو مستلزم ہوتا ہے اور ان سے جو مرکب جذبہ پیدا ہوگا، اس میں ان کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوگا اور اس کا استخراج دو تعلقوں کی محض عینیت یا اختلاف سے نہیں ہو سکتا۔ فی الحقیقت یہ بات اکثر دیکھی جاتی ہے کہ فلسفی تعریفیں بے طرح ٹوٹ جاتی ہیں، اور ہم کو دقت پر وہ احساس نہیں ہوتا جو ہمارے ارباب حکمت کہتے ہیں کہ ہونا چاہئے۔ مختصر یہ ہے کہ احساس کی ان صورتوں میں سے کسی ایک کے قانون کا پتہ لگانے کے لئے ظاہری منطقی بیان کی محض تعمیم ہی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لئے ایسی نفسیات کی ضرورت ہوتی ہے، جس کی تصدیق ہو سکے اور حکمت کی اساس پہ قائم ہو۔

۱۶۔ پس احساس غیرت ہمارے نظریات میں ایک قطعی شے ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے جس کی توجیہ، اور جس کے قوانین کا تعین صرف با احتیاط مشاہدے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان معنی میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ براہ راست قطعی وجدانات کا باعث ہوتا ہے۔ کم از کم کسی مقررہ صورت میں مجھے غیرت کے محسوس کرنے یا محسوس نہ کرنے کا شعور ہوتا ہے، اور اگر میں چاہوں تو اس کو وجدانی ادراک کہہ سکتا ہوں کہ اس وقت میری جو حالت ہے وہ شرمندگی کی ہے۔ اگر میں تسلیم کروں کہ شرم اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میں نے کوئی قابل نفرت یا قابل مضحکہ یا خواہ مخواہ دوسروں کی توجہ کو اپنی جانب منعطف کرانے والا فعل کیا ہے۔ کیا میرے یہ سوال کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ حالات وشرائط کیا ہیں جو کرداروں کو مضحکہ خیز یا قابل نفرت وغیرہ بناتے ہیں؟ یہ کہنا کچھ اس سے زیادہ سہل نہیں ہے، کہ اس کو شرمناک کونسی شے بناتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تعلق باہمی ہے یعنی جس شخص میں شرم کی حسیت زیادہ تیز ہوتی ہے اس کو ایسی چیزوں سے بہت زیادہ غیرت محسوس ہوگی، جو اس کے نسبتہً کم ذکی الحس پڑوسی کے لئے اس قدر مضحکہ خیز وتنفر آمیز نہیں ہیں۔ اور اس طرح سے ہم پھر دیکھتے ہیں کہ ہم ایک نہایت

برے قسم کے دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں یا ہم کو ایک لاینحل مسئلہ سے سابقہ پڑ جاتا ہے۔

۷۔ تاہم صورت حال کا جہاں تک ہم سے تعلق ہے یہ آسانی سے حل ہو سکتی ہے۔ اول تو شرم ایک طریق احساس کی حیثیت سے اخلاقی نظام کے اندر ایک متعین فریضہ رکھتی ہے۔ یہ سوائے اس معنی اور کسی معنی میں بھی بے قاعدہ نہیں ہے، کہ یہ ایسا معطیہ ہے جو تجربہ سے دستیاب ہوتا ہے، مگر اسکا استخراج کسی اولی عمل سے نہیں ہو سکتا۔ یہ اس اعتبار سے بے قاعدہ نہیں ہے کہ اس کے اندر غیر محدود تغیر کا امکان ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال معلوم ہوتا ہے، جو کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساس کی نسبت یہ تسلیم کرنا، کہ اس سے ضمیر کا تعین ہوتا ہے اخلاق کو محض ایک ذوقی معاملہ بنا دینے کے مساوی ہے۔ مذاق و رواج بھی صحیح معنی میں مطلق العنان نہیں ہوتے کیونکہ اس اعتبار سے تو کوئی شے مطلقاً بے ضابطہ نہیں ہوتی۔ اس کے بھی قوانین ہوتے ہیں اگرچہ یہ قوانین ایسے ہوتے ہیں، کہ ان کی رو سے ایک فرد اور دوسرے فرد کے مابین بہت کچھ تغیر و اختلاف ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ جذبہ انفرادی ساخت کے عضویاتی و نفسیاتی قوانین پر مبنی ہوتا ہے اس کے اندر (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) ممکن ہے کہ بعض امور میں بہت وسیع اختلافات ہوں۔ ایک قسم کی عریانی جو ایک علاقہ میں قابل عفو ہو دوسرے علاقہ میں بالکل قابل نفرت ہوتی ہے۔ اور اگر عام لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ جذبہ جیسا کہ اس کی عام نوعیت سے پتہ چلتا ہے، بہت کچھ رواج پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایک متعلم طب بہت جلد جراحی اعمال پر خوف زدہ ہونے کی حس کو زائل کر دیتا ہے، اسی طرح وہ بچہ جو ادنیٰ درجہ کی معاشری حالت میں تربیت پاتا ہے جبلی طور پر ناپاکی بد دیانتی دروغ گوئی یا بے رحمی پر کوئی کراہت یا نفرت محسوس نہیں کرتا۔ لیکن اگرچہ تغیر کی حدود کا تعین کرنا دشوار ہے، کیونکہ ہمارے پاس اس قسم کے مسئلہ کے حل کرنے کے لئے تجربہ کا ضروری مواد موجود نہیں ہے۔ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ یہ غیر محدود نہیں ہوتا۔ خونی مناظر اور شدید زخموں کے دیکھنے سے جو ایک فطری جھجک محسوس ہوتی ہے، اس کو دبایا جا سکتا ہے۔ مگر اس کو

اور چیزوں کے متعلق جب چاہیں پیدا نہیں کر سکتے۔ پس جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں احساس غیرت اس وقت کامل طور پر متہیج ہوتا ہے، جب خاص جذبات کا تعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے عضویاتی قوانین کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے، جن میں اس وقت تک تغیر نہیں ہو سکتا جب تک بہت زیادہ اساسی خواص باقی ہیں۔ ہم اس کے متعلق شک کر سکتے ہیں کہ کس حد تک کسی نصابی تربیت سے یہ ممکن ہوگا کہ خاص حالتوں میں احساس غیرت کو الٹ دیں اور ان افعال کو قابل شرم بنا دیں، جو اب لائق عزت ہیں اور جو قابل شرم ہیں ان کو لائق عزت بنا دیں۔ مگر بہر حال یہ ظاہر ہے کہ تغیر محدود ہے۔ ہماری فطرت اپنی ساخت کی بنا پر اس امر پر مجبور ہے کہ خاص حدود کے اندر رہو۔ یہ اسی طرح سے کسی دوسرے شخص کی مرضی سے خلاف قاعدہ متغیر نہیں ہو سکتی، جس طرح سے کہ ایک مقنن یہ حکم نہیں نافذ کر سکتا کہ لوگوں کو خشکی پر سمندری متلی ہوا کرے اور سمندر پر وہ اس طرح سکون سے رہیں، جس طرح خشکی پر رہتے ہیں یا عمدہ اور صحت بخش غذا کے دیکھنے سے متلی ہوا کرے، اور مردار کے دیکھنے سے بھوک محسوس ہوا کرے۔ جسم کے متعلق اس بنا پر کہ یہ مختلف ہیجوں پر بہت ہی مختلف طریقوں پر رد عمل کر سکتا ہے یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کسی قانون کے تابع ہی نہیں ہے۔

۱۸۔ مگر اس میں شبہ نہیں کہ اختلاف اتنا ضرور ہے کہ مختلف اخلاقی ضابطوں میں جو فرق نظر آتا ہے وہ اس کی بنا پر ہے۔ بعض امور میں ایک ملک کے لوگ فی الحقیقت بے شرم ہوتے ہیں اور دوسرے ملک کے باحیا ہوتے ہیں۔ اگر شجاعت صداقت مرحمت کے معیاروں میں بہت زیادہ اختلاف ہے، اور اس کے مطابق فرد کی خلقی قوتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو اس سے بلاشبہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اس کا سبب معاشری واسطہ ہونا چاہئے۔ جس شے کی توجیہ انفرادی عضویئے سے نہیں ہوتی، اس کی توجیہ معاشری عضوئے سے ہونی چاہئے۔ اگر موجودہ زمانہ کے انگریز، ایسے کردار سے نفرت کرتے ہیں، جس سے سقراط کو نفرت نہ تھی، تو ہمیں اس فرق کی توجیہ اس تمام معاشری ترقی سے کرنی چاہئے جو اس درمیانی مدت کے اندر ہوئی ہے۔ اور اگر میرا نظریۂ اخلاق صحیح ہو، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ کس معنی میں اختلاف ممکن ہے۔ معاشری نظام

یا ایک خاص منزل ترقی کے وجود سے فرد میں بھی معاشرۃ کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے اسی کے مطابق ایک ترقی کا پتہ چلتا ہے۔ اس ترقی سے ایک طرف تو ایک خاص اخلاقی معیار کے اکتساب کا پتہ چلتا ہے جس سے اخلاق کے اولین قوانین اطاعت اور ان کا احترام مترشح ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ فرد کی کل سیرت مع احساس غیرت کے، جو اس کے کردار متعین کرنے میں، ایک نہایت ہی قوی جز ہے اس میں اس قسم کا تغیر ہوگا جس سے معیار کی قبولیت مترشح ہوگی۔ وہ خاص عنصر جو احساس غیرت کے ایک خاص نہج پر ترقی کا موجب ہوتا ہے، محض معاشری ضرورت ہے۔ میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کن معنی میں اخلاق معاشری زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ اس معنی اور ان حدود میں احساس غیرت کو اسطرح سے ڈھلنا چاہئے کہ اس سے اخلاقی معیار قایم رہے، ورنہ معاشرۃ میں تنزل ہوگا اور اگر معاشرۃ کو ترقی کرنی ہے تو وہ اس کو بلند کرے۔

۱۹۔ اس سے یہ بات کافی طور پر ظاہر ہوگئی ہوگی کہ جبلی احساسات کے اختلاف کی بہت تنگ حدود ہیں، اگرچہ ان کا متعین کرنا آسان نہیں ہے۔ معاشری ترقی سے اخلاقی ترقی ظاہر ہوتی ہے، بلکہ اس سے اسکے علاوہ بھی کچھ ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے ایک خاص قسم کی سیرت کے ارتقا کا پتہ چلتا ہے، جس میں بعض اخلاقی اوصاف کو اہم قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی اس سے باہمی اعتماد امن پسندی اور غیر معاشری جذبات کے دبانے وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن اگرچہ ایک خاص اخلاقی پابندی کا پتہ چلتا ہے، اور یہ عامل کی معاشری اہلیت و قابلیت کے لئے ضروری ہے، مگر اس کے اندر ان اوصاف کے ہونے سے اس کی سیرت کی تحدید نہیں ہوجاتی۔ ممکن ہے ہم میں غیر محدود قابلیت و حسیت ہو، جس کو براہ راست اس اخلاق سے تعلق نہو۔ اخلاقی فضیلت کی خلاف ورزی کے بغیر وہ مصور فلسفی شاعر مدبر معمار پادری یا وکیل ہوسکتا ہے۔ اور ہر حالت میں اس کی سیرت اور اسکی ذہانت مختلف طور پر متہیج ہوتی ہے اور اس کے اندر مختلف فضیلتیں ہونگی۔ اخلاق سیرت کے سغز کا وصف ہے، اس کو سیرت

سے صرف بہ ذریعہ انتزاع جدا کر سکتے ہیں، ایک مقرون شے کی طرح سے جدا نہیں کر سکتے۔ یہ ان اوصاف کو متعین کرتا ہے جو ہر علاقہ اور ہر نسبت کے لئے ناگزیر ہیں، یہ ہر جبلت پر حدود عائد کرتا ہے اور خود ہماری فطرتوں کے ہر جزو کے ردعمل سے قوی یا کمزور ہوتا ہے، لہذا یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کی کوئی خاص استعداد ہی ہے کوئی خاص جبلت، جیسے کہ احساس غیرت ہے، ممکن ہے کہ اس درجہ ترقی کر جائے، کہ کل سیرت اخلاق نمونہ کے مطابق ہو جائے مگر اس کو ایسی بہت سی حالتوں میں بروے عمل لایا جاسکتا ہے، جہاں اخلاق کا براہ راست کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اور اخلاقی قانون کو معمول بنانے میں اور باقی تمام جبلتوں کا بھی دخل ہونا چاہیئے۔ اخلاق سے جو اوصاف مترشح ہوتے ہیں، وہ اسی طرح کسی علحدہ جبلت کے مطابق نہیں ہیں، جس طرح اخلاقی اعمال و افعال اوصاف کی ایک علحدہ نوع نہیں ہیں۔ یہ صرف کل جسم کی ردعمل کی بعض صورتوں کو خاص علائق میں متعین کرتے ہیں۔

۲۰۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک ایسی جبلت کے داعیات جیسے کہ غیرت ہے ایسے بے قاعدہ نہیں ہوتے جیسا کہ بعض اوقات فرض کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر کسی کردار کو محض کسی خاص جبلت کے لئے تکلیف دہ ہونے کی وجہ سے مذموم قرار دیا جائے جو ممکن ہے کہ موجود ہو یا نہ ہو تو ایک مقررہ اصول قائم کرنے میں دشواری ہوگی۔ مجھے ایک شے سے نفرت ہے اور تمہیں دوسری شے سے۔ اس امر کا فیصلہ کون کرے کہ برسرحق کون ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے، کہ وہ شخص برسرحق ہے جو درحقیقت ایک فتنہ انگیز شے سے نفرت کرتا ہے۔ اس سوال کا جہاں تک تعلق ہے، یہ جواب تشفی بخش ہے۔ مگر اس سے ایک دشواری جوں کی توں باقی رہ جاتی ہے۔ اگر وہ جبلت جو ایک قسم کے کردار سے رکتی ہو، فرض کرو کہ احساس تمیز کوئی علحدہ اور غیر معاشری شے ہو، تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے، کہ آیا اس بارے میں اس کا لحاظ کرنا ضروری بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدتمیزی اس حد تک بری ہے کہ اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ مگر تمیز کے احساس کو اپنے ذہن سے خارج کر سکتے ہیں، اور پھر اس کردار سے اس قسم کی تکلیف

نہ ہوگی۔ پس بدتمیزی پر جو اعتراض ہے وہ خارجی ہے۔ یہ محض اس بنا پر بری نہیں ہے، کہ تمیز کے خلاف ہے بلکہ یہ اس لئے بری کہ اس کا کچھ اور بھی برا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور اگر تہذیب و تمیز کے احساس کو سیرت میں کسی اور قسم کا تغیر پیدا کئے بغیر باطل کر سکتے، تو شاید ہماری رائے تو یہ ہوتی، کہ اس سے پیچھا چھڑا لیا جائے، کیونکہ بہ حیثیت مجموعی یہ ایک تکلیف دہ اور پُر فریب وصف ہے۔ پس ایسی صورت میں ہمیں ان غیر مہذب افعال پر معترض ہونا چاہیئے، جو اور وجوہ کی بنا پر برے ہوں۔ اور ان کا افادہ سے براہ راست اندازہ کرنا چاہیئے، بلالحاظ اس کے کہ ان کے ساتھ کس قدر دقت و زحمت ہے۔ لیکن جب کل مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو یہ بالکل ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ اس میں مطلق شبہ نہیں ہے کہ غیر مہذب فعل کی برائی محض ایک خاص حاسہ کیلئے تکلیف دہ نہیں ہوتی۔ تمیز و تہذیب کا حاسہ عصمت و عفت سے نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے اور اس کو ایک سرحدی چوکی کی طرح سے باقی رکھنا بالکل مناسب ہے جو ایک ایسی فضیلت کی حمایت کرتا ہے جو معاشرۃ کے لئے نہایت ہی ضروری ہے۔ مگر جب ہم اس پر احساس کی ایک علٰحدہ صورت کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایسی حسیت کے طور پر غور کرتے ہیں، جو کل سیرت کے اندر مضمر ہوتی ہے تو اس سے جبلت کا افادہ ختم نہیں ہوجاتا۔ ایک ایسا شخص جو اس قسم کے احساس کی فطرۃً قابلیت نہ رکھتا ہو، اس کی ساخت سخت مادے سے ہوگی۔ ایسی معاشرۃ جس میں حیا کا ضابطہ معدوم ہو لازماً شائستگی و لطافت سے عاری ہوگی۔ ادنیٰ ترین وحشت و بربریت کو چھوڑ کر باقی ہر قسم کی معاشرۃ میں، ایک نہایت ہی اہم علامت اور نہایت ہی اہم شرط ہے۔ ضابطۂ تعزیرات میں بہت کچھ اختلافات ہو سکتے ہیں اگر انسانوں کو حیوانوں کے گلہ سے کچھ بہتر بننا ہے، تو ان کے لئے کوئی نہ کوئی ضابطہ تو ہونا چاہیئے مختصر یہ (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں) کہ ہم کو معاشرۃ کی اندر انسان کی کل ساخت کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ ہم احساس حیا کی اہمیت کا اندازہ اسطرح سے نہیں کر سکتے، کہ چند بے حیائی کے افعال کے نتائج بد (جن کی خرابی محض اس حد تک نہ ہو کہ ان سے حیا کو صدمہ پہنچتا ہے) پر غور کریں، بلکہ ہم کو ایسی معاشرۃ جس میں اس

قسم کا ضابطہ ہے اور جس میں اس قسم کا ضابطہ نہیں ہے کل فرق کا لحاظ کرنا چاہیے۔ غالباً یہ فرق مکمل وحشت، و بہیمیت اور حقیقی معنی میں شائستہ و سمجھدار معاشری حالت کا فرق ثابت ہوگا، جس میں اخلاقی اوصاف میزان تمدن کی عام ترقی کے متناسب ہونگے۔ یہ دریافت کرنا کہ حیا کے حاسہ سے کیا فائدہ ہے، یہ سوال کرنے کے مساوی ہے کس حد تک کوئی اچھا معاشری نظام ان مختلف جذبی حیثیتوں کو متہیج کئے بغیر پیدا ہو سکتا ہے جو اس حاسہ کی پیدائش اور اس کے مطابق ضابطہ کے قیام سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور طریقہ تحقیق اس وقت تک تشفی بخش نہیں ہو سکتا، جو ان تمام شرائط پر کامل غور کو نظر انداز کرتا ہو، جو اس میں مضمر ہیں؛

جمالیاتی احکام

۲۱۔ لہذا کسی خاص جبلت کی اہمیت، اس کی اس حیثیت پر مبنی ہوتی ہے، جو اس کی کل سیرت میں ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے یہ اس معنی میں بے قاعدہ نہیں ہے جس معنی میں یہ اسوقت ہوتی، اگر ہم انسانوں کے متعلق یہ کہہ سکتے، کہ یہ مختلف استعدادوں کے بنے ہوئے ہیں جن میں سے کوئی ایک بغیر اس کے کہ کل نظام میں خلل واقع ہو ہٹائی جا سکتی۔ یہ سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ ضمیری احساس جو کل سیرت کا فعل ہے اور کوئی خاص استعداد نہیں ہے۔ اس کے اندر ایسا امتیاز کیونکر آجاتا ہے جو کم از کم اس سے اکثر تو منسوب کیا جاتا ہے۔ اول تو میں یہ کہتا ہوں کہ دشواری اخلاقیاتی احکام ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خوبصورت یا بدصورت ہے، تو ہم احساسات کے ایسے مجموعہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو عقل سلیم کے نزدیک بہ اعتبار کیفیت اسی طرح سے ممتاز ہیں، جس طرح سے جن کی طرف ہم اس وقت اشارہ کرتے ہیں، جب کہتے ہیں یہ صواب ہے یا یہ خطا ہے، اگر ان لفظوں کے ہم یہ معنی لیں کہ یہ خوشگوار یا ناگوار اخلاقی احساس کا باعث ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ آخری صورت میں ایک مقررہ اصول کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے، کہ ہر ایک کے لئے ایک ہی ہے برخلاف اسکے جمالیاتی حکم میں اس قسم کے اصول کی طرف یا تو اشارہ ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو بہت ہی کم

ہوتا ہے۔ مگر اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ جمالیاتی احساسات کے قوانین اخلاقیاتی احساسات کے قوانین کی نسبت انفرادی طبائع کے زیادہ تابع ہیں۔ اس کے مفہوم پر ہیں فی الفور غور کرونگا۔ یہ بات اس دعوے کے منافی نہیں ہے، جو بہر حال صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ جو کچھ خوبصورت و حسین کی حس سے مراد ہے ہم اس کو اسی طرح سے جانتے ہیں، جس طرح سے اخلاقاً صائب کی حس کو جانتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح سے ہم یہ جانتے ہیں کہ کھانے کی نفس پرستانہ اشتہا سے کیا مراد ہے، اگرچہ ایک شخص ایک غذا کو پسند کرتا ہے اور دوسرا دوسری غذا کو۔ جس نوع سے اس قسم کے احساسات تعلق رکھتے ہیں، وہ بالکل نمایاں ہے اگرچہ یہ اپنے مطالبات میں زیادہ تغیر پذیر ہے۔

۲۲۔ اب جمالیاتی احساس اور جو کچھ بھی ہوں بہر حال وہ علٰحدہ جذبات کا ایک مجموعہ نہیں ہیں، جو دوسرے جذبات سے اسطرح سے علٰحدہ ہوں جیسی ایک جسمانی اشتہا اوروں سے علٰحدہ ہوتی ہے۔ اس کے برعکس فنون کا یہ حق ہے کہ وہ جتنے بھی مختلف جذبات کو عمل میں لاسکیں لائیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک عورت، غروب کا منظر، تصویر، ایک تان، یا محض سادہ رنگ، یا صورت حسین و خوبصورت ہے۔ اس سے ہماری یہ مراد ہوتی ہے، کہ ہمارے بعض جذبات خوشگواری کے ساتھ متہیج ہوتے ہیں۔ یہ مراد نہیں ہوتی کہ ایسا مجموعہ جذبات تحریک میں آتا ہے، جو ان سے علٰحدہ و ممتاز ہے جو ہم کو دوسرے علائق میں متاثر کرتے ہیں۔ ایک صورت میں تو یہ حواس کی براہِ راست لذت ہوتی ہے۔ اور صورتوں میں یہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں، جو غیر محدود الانواع کی عقلی و ذہنی اعمال کو سرگرم عمل کر دیتی ہیں۔ مثلاً ایک عمدہ نظم پڑھتے وقت جو ہم کو لذت ہوتی ہے وہ ممکن ہے یا تو گذشتہ زمانہ کی یاد یا لطف تاسف کی بنا پر ہو، یا کل نسل انسانی کی راحتوں اور کلفتوں کے خیال سے ہو۔ اس امر کا تصفیہ کرنا کہ جمالیاتی حالت کس شے پر مشتمل ہے، ایک نہایت ہی پر خار مسئلہ ہے، جس پر گفتگو کرنے کی اپنے اندر میں اہلیت نہیں پاتا اور موجودہ سوال سے بظاہر متعلق بھی نہیں ہے۔ مگر ایک بات کا بیان کر دینا میری غرض کے لئے کافی ہے۔ ہم اس عام

دعوے کی صداقت کو فرض کر سکتے ہیں، کہ صحیح معنی میں تمام جمالیاتی خواہشوں کی غایت فوری لذت ہوتی ہے۔ اور یہ بیان اگر پوری صحت کے ساتھ کیا جا سکے تو میری اغراض کے لئے بالکل کافی ہو گا۔

۲۳۔ اس میں شک نہیں، کہ مجھے اس معیار کو کامل تشفی بخش طور پر بیان کرنے میں ایک قسم کی دشواری معلوم ہوتی ہے اور میرے خیال میں یہ دشواری اس واقعہ سے پیدا ہوتی ہے، کہ یہ امتیاز اس قدر مطلق نہیں ہے جس قدر کہ فرض کیا گیا ہے۔ ہر طرح کے کردار کا تعین اس کے احساس کی خوشگواری یا غیر خوشگواری سے ہوتا ہے۔ اور اس معنی میں کردار کے اندر فعلیت کی جمالیاتی اور دوسری صورتیں شامل ہونی چاہئیں۔ مثلاً خواہ میں کوئی شے تصنیف کر رہا ہوں یا تصویر بنا رہا ہوں یا لڑ رہا ہوں یا کھیت میں مشقت کر رہا ہوں، دعویٰ بہر حال صحیح رہنا چاہئے۔ یہ بات بھی اسی طرح سے صحیح رہنی چاہئے، کہ فوری لذت ہی فیصلہ کن سبب ہوتا ہے، خواہ میں شراب کا گلاس پیتا ہوں، یا کوئی راگ سنتا ہوں۔ اور اگر ہم اس تعریف کے اندر اول الذکر خط کو بھی داخل کریں، تو ہم جمالیاتی تعریف کو ضرورت سے زیادہ وسیع کرنے کے مرتکب ہونگے۔ یہ امتیاز بالکل اس امتیاز کے مطابق معلوم ہوتا ہے جو کھیل اور کام کے مابین ہے۔ بعض فعلیتیں شعوری طور پر کوئی آئندہ لذت حاصل کرنے یا اپنی زندگی کے حالات کی اصلاح کرنے کی غرض سے کی جاتی ہیں بعض میں حال کے علاوہ اور کوئی شے میرے پیش نظر نہیں ہوتی۔ اور مجھے اپنے جذبات کے محض اظہار اور ان کے ہیجان سے بلا لحاظ آئندہ نتائج لذت محسوس ہوتی ہے اگر میں خوراک حاصل کرنے کے لئے شکار کرتا ہوں، تو میں مشغول ہوتا ہوں۔ اگر میں خارجی نتائج کا لحاظ کئے بغیر شکار میں مصروف ہوتا ہوں تو میں کھیلتا ہوں۔ جب کوئی قصہ پڑھتا ہوں یا تماشہ دیکھتا ہوں تو وہی جذبات متاثر ہوتے ہیں، جو تاریخ پڑھنے یا کوئی اصلی واقعہ دیکھتے وقت پیدا ہوتے ہیں۔ جو چیزیں میری آنکھوں یا میرے تخیل کے سامنے ہوتی ہیں، ان کی غیر اصلیت میرے احساسات کو جمالیاتی حالت میں بدل دیتی ہے، کیونکہ یہ ان کو اس اثر سے محروم کر دیتی ہے، جو ان سے معمولاً میرے کردار پر ہوتا ہے۔ ڈرائیڈن کی اوڈ میں سکندر پر فخر

شوق محبت رحم اور غصہ کے تمام تر جذبات طاری ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایک جذبہ موقع عمل کے مطابق ہو جاتا ہے اور جذبی قوت جو اس سے پہلے مبہم ہیجان میں منتشر ہو رہی تھی، اچانک ایک مقرر راستہ سے خارج ہونے لگتی ہے، اور اس کو پوری قوت کے ساتھ عمل کرنے پر آمادہ کر دیتی ہے۔ ایک واقعہ سے تو بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم احساس کو محض خارج کرتے یا بھاپ کو ضائع کرتے ہیں، دوسری صورت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کو میکانیکی کام کے انجام دینے کے لئے کام میں لا رہے ہیں۔

۴۲۔ پس جمالیاتی اور دیگر لذات میں جو فرق ہے وہ ان جبلتوں پر مبنی نہیں ہوتا، جن کو تشفی ہوتی ہے بلکہ تشفی کی صورت پر مبنی ہوتا ہے۔ شاعر یا مصور میرے جذبات محبت نفرت یا ہمدردی کو اسی طرح سے متوجہ کرتا ہے، جس طرح سے ایک واعظ یا فلسفی اگرچہ وہ ان کی کسی خاص عملی غایت کی طرف رہبری نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے ذوق کے جمالیاتی قوانین میں اختلافات پائے جاتے ہیں جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ضمیر کے اصول سے ممتاز کرتے ہیں۔ جو شے لذت کا باعث ہوتی ہے، وہ جمالیاتی لذت کا بھی باعث ہو سکتی ہے۔ اور بعض جہات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انفرادی مذاق کے اختلاف کی کوئی حد ہی نہیں ہے۔ اگر میں ایک رنگ یا ذائقہ پسند کرتا ہوں اور تم دوسرا پسند کرتے ہو، تو ہم دونوں مساوی طور پر خوش ہوتے ہیں، اور ہمارے اختلاف کے تصفیہ کرنے کے لئے کوئی معیار نہیں ہوتا۔ لہذا اس قسم کے پر فریب اور متغیر احساس کو اخلاقی احکام سے بالکل خارج کر دینا چاہیئے۔ ورنہ اخلاق محض فیشن یا وضع بنکر رہ جائیگا جس حد تک عالم اخلاق کا تعلق ہے اس کا جواب دشوار نہیں۔ مذاق کتنے مختلف کیوں نہوں یہ مطلقاً مختلف نہیں ہوتے کیونکہ مطلقاً کسی شے میں بھی اختلاف نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ بلاواسطہ حسی لذت کی سادہ صورت میں بھی (مثلاً شوخ رنگوں کا بھلا معلوم ہونا) کمی مشاہدہ کرنے والا ثابت کر سکتا ہے کہ بعض حسیتوں کو بعض عضوی حالتوں سے نہایت ہی اہم تعلق ہے، اور اس طرح سے بعض سے تندرستی کی حالت ظاہر ہوتی ہے، اور بعض سے بیماری کی۔ پھر یہ ہے کہ خوبصورتی اور حسن کی حس ایک

عقلی عنصر کی موجودگی کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اس طرح سے عقل کی ترقی مذاق کی ترقی پر بعض شرائط عائد کرتی ہے۔ اسی طرح سے مثال کے طور پر دیکھو کہ ایک عمدہ شکل یا مکمل بت کے دیکھنے سے جو ہم کو لذت ہوتی ہے۔ اس سے صورت کے متعلق بعض علائق پر حکم لگانے کی قوت ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے یہ شناخت کرنے کی استعداد ظاہر ہوتی ہے، کہ یہ مطابقت قوت و فعلیت کی بہترین ترکیب کے مساوی ہے۔ اب یہ سوال بالکل جدا ہے کہ اس قسم کی ترکیب سے لذت کیوں ہو۔ اور ہم کو یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ شناخت داخلی ہے، یا خارجی اور آیا ہم ایک جبلت کے ذریعہ سے یا کسی مسلمہ ضابطہ کے ذریعہ سے محسوس کرتے، استدلال کرتے یا حکم لگاتے ہیں۔ بہر صورت مذاق کو واقعات کے مطابق ہونا لازمی ہے، اور جب قوت و فعلیت کی شرائط ایک ہونگی، تو یہ بھی ایک ہوگا۔ اور ان کے پورے ہونے کا ادراک لذت کا باعث ہوگا۔ اور یہ اس صورت میں بھی اسی طرح سے صحیح ہوتا ہے، جہاں وہ ادراک جس سے لذت ہوتی ہے عقلی جذبات کی کسی شرط کو مستلزم ہوتا ہے۔

۲۵۔ میرے خیال میں اس سے ان معنی کی توجیہہ ہو جاتی جن معنی میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے، کہ ضمیر کے اندر جمالیاتی عنصر شامل ہوتا ہے، اور جن معنی میں ہم اخلاقی حس کا ذکر کر سکتے ہیں۔ جمالیاتی لذت جس کو کہتے ہیں اس کے اندر ہر ایک لذت بخش جذبہ کو دخل ہو سکتا ہے۔ لہذا ہم کو ایسے بہت سے ادراکات سے لذت ہوتی ہے، جن کو اخلاقی احساس سے کوئی متعین نسبت نہیں ہوتی۔ ہر وہ شے جو جذبات کو خوشگوار تحریک دیتی ہے وہ جمالیاتی لذت کا باعث ہو سکتی ہے صرف شرط اس قدر ہے کہ احساس خوشگوار قسم کا ہو اور عملی سعی کی صورت نہ رکھتا ہو لہذا ایک قسم کی لذت وہ ہے جو ہم کو بعض سیرتوں کے تصور یا اپنے ابنائے جنس کے اندر بعض جذبات کے عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ اخلاقی پسندیدگی کے اندر وہ لذت بھی داخل ہے، جو با فضیلت و نیک سیرت پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اور لہذا جمالیاتی لذت کا باعث ہو سکتی ہے۔ اگر حقیقی زندگی

ہیں ہم بہادری، بےغرضی، سادگی اور دیگر اخلاقی اوصاف کو پسندیدہ سمجھتے ہیں تو مصور اور جذبات کی طرح سے، اس کی طرف بھی رجوع کر سکتا ہے۔ وہ ہمارے سامنے خیالی نصب العین پیش کر سکتا ہے، جن کے تخیل سے ممکن ہے کہ ہم کو بہت تیز اور بہت ہی روح افزا لذت حاصل ہو یا وہ نئے جذبات کے ظاہر کرنے کے طریقے فراہم کر سکتا ہے، جو عادۃً اس قسم کے تعمق و تدبر سے یا براہ راست خود اخلاقی جذبات سے تہیج ہوتے ہیں جس حد تک ہماری اخلاقی کردار کی پسندیدگی کے اندر کوئی جذبی عنصر ہے یہ جمالیاتی رجحان کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ میرے نزدیک تو اگر اخلاق سے یہ لذت بخش جذبات تہیج ہوں تو خود اس کی بقا نا ممکن ہو جائے تحسین و خوبی کے تعقل سے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں معاشری دباؤ مترشح ہوتا ہے، جو بعض اوصاف کی عام پسندیدگی اور تحسین اور ان کے مخالف اوصاف سے عام ناپسندیدگی و نفرت پر مشتمل ہوتا ہے۔ جذبہ ممکن ہے کہ اختلاف حالات سے ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جائے۔ جب ہم کسی خوبصورت اخلاقی نمونے کے محض تخیل سے لذت اندوز ہوتے ہیں، جو ہمارے سامنے تاریخ یا افسانہ میں آتا ہے، اس وقت جمالیاتی حالت میں ہوتا ہے اور جونہی یہ ہماری زندگیوں کے کردار سے ایک خاص نسبت اختیار کرنے لگتا ہے عملی حالت میں آجاتا ہے۔ مثلاً اگر میں گولڈ اسمتھ کی بہترین شاہکار کا مطالعہ کرتے وقت دائکر آف ویکفیلڈ کی سادگی اور لینت کو بہ نظر استحسان دیکھتا ہوں، تو میرے ذہن کی حالت محض جمالیاتی ہوتی ہے۔ اگر اسی قسم کی کوئی مثال اس وقت عملاً میرے سامنے آجائے تو شاعر نے جو جذبہ پیدا کیا ہے اس سے ممکن ہے کہ میں اس کے ساتھ نیکی کرنے پر آمادہ ہو جاؤں، جو ایک بااخلاق فعل ہوگا۔ فوجی نغمہ سے ممکن ہے کہ ایک قسم کا جوش پیدا ہو، جو صرف احساس کی شکل اختیار کرے یا ممکن ہے، کہ یہ ایک رجمنٹ کو ایک خطرناک شگاف میں گھس پڑنے پر آمادہ کر دے۔

۲۶۔ لیکن اگر احساس کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کس حد تک یہ اخلاقی قانون کی پابندی کا ضامن ہوتا ہے۔ محض یہ واقعہ کہ

بعض جذبات یا سیرت کے نمونوں پر تفکر و تدبر کرنا لذت بخش ہوتا ہے، یہ ثابت نہیں کرتا، کہ یہ اخلاقی اعتبار سے اچھے یا برے بھی ہیں، کیونکہ اول تو کوئی اخلاقی سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ ممکن ہے میں محض ایسے جذبات سے ہمدردی رکھتا ہوں جو نیک و بد میں مشترک ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اخلاقی عطوفت کو دخل ہو، تو ظاہر ہے محض یہ واقعہ، کہ آپ اور میں اس کو پسند کرتے ہیں، اس کو قطعی طور پر صواب ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اور ہمیشہ یہی نتیجہ نہیں نکلتا کہ کسی سیرت یا کردار کی اخلاقی برتری کا یقین اسی تفکر کو خوشگوار بنا دینے کے لئے کافی ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ جس طرح سے ہم اخلاقی قانون کو عالم وجود میں آتا ہوا فرض کرتے ہیں، اس کا جب لحاظ کرتے ہیں تو یہ بالکل بدیہی معلوم ہوتا ہے جب میں یہ کہتا ہوں کہ میں جانتا ہوں کہ فلاں فعل صائب تو ممکن ہے کہ میری محض یہ مراد ہو، کہ یہ ایسے قانون کے مطابق ہے جسکا میں کسی نہ کسی سبب سے احترام کرتا ہوں۔ جب تک اخلاقی قانون خارجی صورت میں بیان کیا جاتا ہے، اور اس کی کسی خارجی محرک کی بنا پر تعمیل کی جاتی ہے، مثلاً کسی فرضی مقنن کے اقتدار کے احترام کی بنا پر میں اس کی اطاعت کو جائز رکھوں مگر اس سے مجھے کوئی صریحی اور فطری لذت نہ ہو بہ حیثیت مجموعی اس کو یا اُس کو (جس کا حکم ہوتا ہے) صائب تسلیم کرتا ہوں۔ لہٰذا میں چاہتا ہوں کہ اس پر عمل ہو جائے۔ مگر میں وہ فطری و جبلی ہمدردی محسوس نہیں کرتا، جو جمالیاتی لذت پیدا کرنے کے لئے کافی ہے صرف جس حد تک اخلاقی قانون میری سیرت کا قانون بن چکا ہے اور اس طریق کو ظاہر کرتا ہے، جس طریق پر کہ میرے جذبات کسی مجرد اصول پر تفکر و تدبر سے پہلے عمل کرتے ہیں، صرف اس حد تک میرے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مجھ میں اخلاقی حس ہے۔ لطیف اخلاقی حسیت کا انسان جذبی بے آہنگیوں کو اسی طرح سے محسوس کر سکتا ہے جس طرح سے موسیقی کا ماہر آواز کے ایسے لطیف فروق کو محسوس کر سکتا ہے۔ جن کو حکمی مشاہدہ کرنے والے بھی محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اسی طرح سے بعض صورتوں میں ہم ایسے شخص کی رائے تسلیم کر سکتے ہیں، جو نمایاں و ممتاز طور پر احساس عزت رکھتا ہو۔ یہ واقعہ کہ بعض قسم کے

کردار سے وہ بے مزہ نہیں ہوتا اس بات کی دلیل ہوتا ہے، کہ یہ عزت کے منافی نہیں ہوسکتا۔ ہماری یہ رائے ہے، کہ اس کے جبلی ادراکات کسی گھڑے گھڑائے ضابطہ کی نسبت بہتر معیار ہوسکتے ہیں۔

۲۷۔ ہم اس امر کو تسلیم کرسکتے ہیں، کہ اخلاقی قانون کے کامل انجذاب سے ایسی حسیّت کا نشوونما ظاہر ہوتا ہے، جس کو جمالیاتی کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایسی استعداد ہے کہ اس کی بدولت محض اعلیٰ درجہ کے اخلاقی اوصاف پر قطع نظر ان خاص منافع یا کسی خارجی نتائج کے جن کی ان سے توقع ہوسکتی ہے۔ محض غور و فکر کرنے سے ایک قسم کی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اس بات سے ہم کو کسی حد تک اتفاق ہوسکتا ہے، کہ کسی حد تک حسیّت کا نشوونما ہر نیک شخص میں ہونا چاہیئے، یعنی ہر اس شخص میں جس کے اندر ایسی جبلتیں جو اخلاقی قانون کی پابندی کی طالب ہوتی ہیں قطعی طور پر منتظم ہوچکی ہیں۔ اور علاوہ بریں اس جمالیاتی لذت کے مطابق ایک عطوفت بھی ہوتی ہے جس کا اثر عمل میں نمایاں رہتا ہے۔ اور نفیس طبایع میں یہ خوشی اسکے علاوہ امتیاز کی ایسی لطیف قوت کا پتہ دیتی ہے، جس کو اخلاق کے کسی مسلمہ نظریہ کی شکل میں نہیں پیش کیا جاسکتا ہے جب تک اخلاقی حس کا نشوونما اس حد تک نہ ہوا ہو، ہم بہادرانہ یا مخیرانہ فعل پر از خود لذت اندوز ہوں ہم بمشکل یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاشرۃ خاصی با اخلاق ہوگئی ہے۔ مگر ہمیں ہنوز اس بات کو تسلیم کرنا ہے، کہ اس قسم کی احساس میں ایک بے قاعدہ یا غیر متعین عنصر ہوتا ہے۔ یہ مختلف اشخاص میں مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے تندرست اور بیمار حسیّت میں معیار امتیاز معلوم کرنا دشوار ہے۔ یعنی اس عمدہ ادراک میں جو معمولی معیاروں سے متجاوز ہوجاتا ہے، اور ناقص ادراک میں جو کسی خاص انفرادی خصوصیت سے مبتلائے تعصب ہوتا ہے، کوئی معیار قائم کرنا آسان نہیں ہے۔ مثلاً اعلیٰ درجہ کے احساس عزت رکھنے والا شخص ضرورت سے زیادہ باآن ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ بعض امور کو ضرورت سے زیادہ اہم سمجھنے لگے۔ اور بجائے اس کے کہ اعلیٰ درجہ کے اخلاقی ضابطے کا موئید ہو، اس سے ادنیٰ درجہ کے اخلاقی قانون کی تائید ہوجائے۔

۲۸۔ پس مقررہ عنصر کیا ہے؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جبلی احساس میں ہمیشہ عقلی رائے کا عنصر ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے اس قسم کی ہوتی ہے، کہ فلاں کردار سے لذت نصیب ہوتی ہے، مگر چونکہ مختلف اشیا مختلف اشخاص کے لئے باعث لذت ہو سکتی ہیں، اس لئے دو مخالف رائیں یکساں طور پر صحیح ہو سکتی ہیں۔ بہرحال یہ معاملہ مذاق کا ہے، اس لئے یہ منطقی فیصلے کے امکان سے مستثنےٰ معلوم ہوتا ہے۔ گو یہ ظاہر ہے کہ ایک ذوقی امر کے متعلق بھی واقعات کی طرح سے ایک قطعی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ پس جس تمثیل کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے، اس کے مطابق کہہ سکتے ہیں کہ دو سنگ تراش دو مختلف نمونوں کو ترجیح دے سکتے ہیں۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ دونوں ایسے ہی نمونے کو پسند کریں جس سے قوت اور چستی کی انتہائی اور مکمل ترین صورت ظاہر ہوتی ہو۔ لہذا خارجی معیار بالکل واضح طور پر موجود ہے۔ دونوں میں سے ایک کسی طاقت طلب کام کو کم سے کم کوشش سے کر دیگا، یا ایک کوشش کی مقررہ مقدار سے زیادہ سے زیادہ نتائج پیدا کر دے گا۔ مذاق کے تربیت کرنے کا مسئلہ دراصل اس قسم کے مسئلہ کو جبلی طور پر حل کرنے کے سیکھنے کا مسئلہ ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہی مذاق بہتر بن ہے، جو ان کو سب سے زیادہ صحت کے ساتھ حل کرتا ہے۔ لہذا یہ مسئلہ واقعہ سے تعلق رکھتا ہے، اگرچہ یہ اس قدر پیچیدہ ہو، کہ اس کے قریب قریب حل سے زیادہ کوئی شے حاصل نہ ہو سکے۔

۲۹۔ اگر ہم اس تمثیل کو منطبق کریں، تو ہم کو یہ بتانا پڑے گا، کہ اخلاق کے سامنے جو حل طلب مسئلہ ہے وہ کیا ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ ہر اخلاقی حکم (اگر ظاہری طور پر نہیں ہے تو کم از کم مضمر طور پر) ایک قسم کی سیرت کی پسندیدگی کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہذا اس کے اندر یہ دعویٰ شامل ہوتا ہے، کہ اعلیٰ نمونے کے اندر سیرت کے بعض اوصاف ہوتے ہیں، جس سے اس میں شک نہیں کہ اس کے مطابق کردار کی صورتیں متصور ہوتی ہیں نیز یہ کہ ہمارے نظریہ کے مطابق، برترین نمونہ وہ ہونا چاہیئے، جو بہ حیثیت مجموعی معاشری عافیت کی شرائط کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہو۔ یہ مسئلہ اسی قدر قطعی ہے جس قدر یہ مسئلہ کہ کونسا جسمانی نمونہ تندرستی

طاقت و فضیلت کی شرائط کے پورا کرنے کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ یہ واقعہ کہ ہم اس کا کوئی صحیح حل نہیں بہم پہنچا سکتے جس حد تک کہ واقعہ ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس قسم کا کوئی حل نہیں ہے۔ بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ حل کے لئے طویل تر مشاہدے اور بہتر قسم کے اختبارات کی ضرورت ہے۔ تب کہیں ہماری اس تک دست رس ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اختبار تو ایسا ہے، جس کو نسل کا مجموعی تجربہ ہمیشہ کرتا رہتا ہے۔ اور اگرچہ ہم نے بعض ایسے عام اصول دریافت کر لئے ہیں جو اخلاق کے مسلمہ ضابطہ کی بنیاد ہیں، تاہم تفصیلات میں شک کی بہت کچھ گنجائش ہے۔ اس مفروضہ کے مطابق اخلاقی کو جو مسئلہ درپیش ہے، وہ بالکل اس مسئلہ کے مماثل ہے، جو مصور کو درپیش ہے۔ ان میں سے ہر ایک درحقیقت ایک خاص نمونہ کا جویاں ہوتا ہے جس کو بعض متعین شرائط پوری کرنی ہوتی ہیں یعنی مختصراً ایک صورت میں جسمانی طاقت کی شرائط پوری کرنی ہوتی ہیں اور دوسری صورت میں معاشری طاقت کی۔

۳۔ مگر یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے (اگرچہ میں یہ کہہ چکا ہوں کہ اس سے اخلاق کی صحیح تعریف ہوتی ہے یا اخلاقی عواطف جو کام انجام دیتے ہیں، اس کو صحیح طور پر بیان کرتا ہے) کہ میں نے یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ اخلاقی کردار کے مقصد صریح کا بیان ہے۔ میں یہ تو بیان کر چکا ہوں، کہ اخلاق کی بنیاد یا علت کیا ہے، یعنی ایک غیر جانبدار مشاہد کے سامنے اس کے وجود کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ مگر میں نے اس پر بحث نہیں کی کہ بااخلاق فاعل شعوری طور پر کس علت اور کس وجہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ معاشرۃ ایک خاص معیار تک بااخلاق ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایک خاص منزل تک بغیر بااخلاق بنے نہیں پہنچ سکتی۔ مگر اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ہر شخص کی غایت، جس حد تک کہ وہ بااخلاق ہے، معاشرۃ کو بلند کرنا اور اپنی قوت و طاقت کو باقی رکھنا ہے۔ اس کے برعکس یہ بات صحیح ہو سکتی ہے، کہ اگرچہ بااخلاق آدمی اس غایت کی تکمیل میں حصہ لیتا ہے، مگر ممکن ہے کہ وہ اسکے

متعلق کبھی خیال نہ کرے جس حد تک افراد با اخلاق ہوتے ہیں وہ معاشری عضویہ جو ان پر مشتمل ہوتا ہے، تندرست ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک شخص کے با اخلاق ہونے کی جو وجہ ہو سکتی ہے، اس میں اس امر کا لحاظ ضروری نہیں ہے، اور نہ یہ ضروری ہے، کہ مختلف افراد با اخلاق ہونے کے جو وجوہ رکھتے ہیں وہ بعینہ ایک ہوں۔ ایک شخص کسی خاص جبلت کے مطابق یہ دریافت کئے بغیر عمل کر سکتا ہے کہ اس میں یہ جبلت کیوں ہے؟ اور نہ اس کے عمل کے لئے یہ ضروری ہے وہ یہ معلوم کرے کہ آیا یہ اصلی ہے یا ماخوذ ہے مستقل ہے یا حادث ہے، اور نہ ان امور کا جاننا اس کے لئے یا دوسروں کے لئے مفید ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقیات کے مخالف فلسفی نظاموں میں جو امکان صحت ہے، وہ ایک حد تک اس واقعہ کی بنا پر ہے کہ لوگ مختلف محرکات کی بنا پر با اخلاق ہو سکتے ہیں، یعنی مختلف محرکات سے کردار کے بعض خارجی اصول کی پابندی کر سکتے ہیں۔ بعض کے لئے تو محرک خوف دوزخ ہوتا ہے بعض کے لئے بعض اتفاقی حوادث سے ائتلاف، یا کوئی ایسی جبلت محرک ہوجاتی جو وہ نہیں جانتے کہ کس طرح سے پیدا ہوگئی ہے یا یہ ہو سکتا ہے کہ فوری محرک مطابقت کی خواہش ہو یا ہمسایوں کے ساتھ براہ راست ہمدردی ہو۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ان صورتوں میں سے ہر ایک کے مطابق ایک خاص قسم کی سیرت ہوتی ہے، اور ان کے مابین جو فرق ہے، وہ خاص حالات کے وقوع سے ظاہر ہو سکتا ہے، با ایں ہمہ زندگی کے اوسط حالات میں کردار کا نتیجہ تقریباً ایک ہی ہو سکتا ہے۔ کس حد تک ایک محرک یا نظام محرکات کو دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ صحت کے ساتھ ضمیری کہہ سکتے ہیں، یہ سوال ایسا ہے، جس پر نسبتہً براہ راست غور کرنا چاہئے۔ اور لہذا اہم کو یہ دریافت کرنا ہے کہ اخلاق پر مختلف طور پر غور کرنے کے طریقے کیوں کر ایک ہی نتیجہ تک پہنچنے کا باعث ہو سکتے ہیں۔ یا لوگ ایک مسئلہ کا جواب ایسی حالت میں کیونکر پا سکتے ہیں جب کہ وہ بظاہر دوسرے کی طرف متوجہ ہوں۔

۳۱۔ میرے نزدیک اس کا جو جواب ہے، وہ ان واقعات سے مستنبط ہوتا ہے، جو بیان ہو چکے ہیں انسانوں کی خاص جماعت کے مطابق ایک خاص عطوفت ہونی چاہیئے، ایک مملکت کے وجود سے وفاداری اور حب الوطنی مترشح ہوتی ہے۔ کلیسا کے وجود سے ایک خاص قسم کی مذہبی عطوفت مترشح ہوتی ہے، جس کے ساتھ مذہبی نظام کی محبت بھی ملی ہوتی ہے۔ کالج اسکول کلب وغیرہ سے باہمی نیک نیتی اور جماعت کی اغراض کے لئے مشترکہ عمل کے لئے آمادگی کی شرط کو قبول کرلینا ظاہر ہوتا ہے۔ موجودہ عواطف کی جو کچھ بھی وجہ ہو جماعت اور معاشری عضویہ کے عمل کی جو کچھ بھی غایت ہو وہ اجتماعی عطوفت جو ان کو باہم مربوط رکھتی ہے، اس سے ہمیشہ ایسے اصول کی پابندی مترشح ہونی چاہیئے، جو اجتماع کی عافیت کے لئے ضروری ہیں۔ اور چونکہ عطوفت یا تو قوی ہوتی ہے، یا کمزور ہوتی ہے اس اعتبار سے اجتماع یا تو تندرست اور مائل بہ ترقی ہوگا یا کمزور اور مائل بہ تنزل۔ علاوہ برایں جو عطوفت لوگوں کو مربوط و متحد رکھتی ہے، کسی ایسی شے کو ظاہر کرتی ہے، جس کو اخلاقی عطوفت سے ممیز کرنا، اکثر اوقات بہت دشوار ہوتا ہے۔ یہ کسی خاص اجتماع سے وفاداری کا جذبہ بعض اوقات معمولی اخلاقی قانون سے متصادم ہوتا ہے، اور اکثر اس قدر قوی ہوتا ہے، کہ اس پر غالب آنا دشوار ہوتا ہے۔ ایک چور اپنی جماعت سے ایسی عطوفت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے جس کو ہم بد اخلاق کہتے ہیں، کیونکہ اس سے ایسا کردار مترشح ہوتا ہے، جس کو مروجہ اخلاقی ضابطہ مذموم سمجھتا ہے۔ مگر جس حد تک اس سے اس کا خود کو اپنی جماعت کے ساتھ حقیقی معنی میں مطابق سمجھنا مترشح ہوتا ہے، اور یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کی خاطر اپنی انفرادی اغراض کو قربان کر دیتا ہے، اس حد تک یہ چھوٹی یا جماعتی اخلاق کی ایک قسم ہے، اور اس سے ایک مخالف اخلاقی ضابطہ کی پابندی کا پتہ چلتا ہے۔ اس طرح سے ایک خاص جماعت کا فرد اپنی جماعت سے ایک ذمہ داری کی حس اکتساب کر لیتا ہے، اگرچہ اس کی اغراض خود معاشری عضویہ کی اغراض سے متصادم ہوں۔ قدیم شرفا پروری سے ممکن ہے، کہ ایک نسبتہً مہذب احساس عزت ظاہر ہوتا ہو، مگر اس سے اکثر

ایک جماعت کے حقوق کا لحاظ اس طرح سے بھی مترشح ہوتا ہے کہ ان کے کل قوم کے لئے مفید ہونے کے مسئلہ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جب ہم نسبتہً بڑی جماعت یعنی مملکت کو لیتے ہیں، تو حلقہ ضمیر اور نسبتہً خاص عطوفت کے مابین امتیاز کرنا دشوار ہو جاتا ہے ہم کہتے ہیں کہ حب وطن فرض ہے، اور اس میں شک نہیں کہ ہر شخص کا یہ فرض ہے کہ جس قوم سے اس کو تعلق ہے، اس کی عافیت کے لئے ساعی ہو۔ لیکن ایسی صورتیں ہوتی ہیں اور بدقسمتی سے کچھ قلیل الوقوع بھی نہیں ہیں، جن میں حب وطن کا فریضہ وسیع تر فریضہ کے مخالف ہوتا ہے۔ ہوشیار اور ذہین اشخاص کو بھی یہ کہتے شرم نہیں آتی، کہ ہم کو اپنی ذمہ داریوں کو اپنے ملک کی اغراض ہی تک محدود رکھنا چاہئے۔ اور انسان کا فرض یہ ہے حق ہو یا ناحق اپنے ملک کی حمایت کرے انگریزوں کی صلاح و فلاح میں ترقی ہو اگرچہ اس سے کل دنیا کو نقصان پہنچے، اور سلطنت برطانیہ کو وسیع کیا جائے، اگرچہ ان اعضا کی مسرت میں خلل واقع ہو جن پر کہ یہ مشتمل ہے۔ کسی ایسی جماعت کے فریضہ کو محسوس کرنا، جس سے ہمارا تعلق ہو، اپنی کیفیت کے اعتبار سے بالکل اخلاقی حس کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم لفظ فریضہ کو صرف اس حالت میں استعمال کرتے ہیں، جب جماعت سے بحث نہ کرتے ہوں یا جب یہ اتنی وسیع ہو کہ ہماری افق ذہنی عملاً اس سے متجاوز نہ ہو سکتی ہو۔

۳۲۔ اب جو کچھ ہیں نے ثابت کیا ہے، اس کی رو سے احساس فرض یا خالص اخلاقی ذمہ داری کو معاشری نسیج سے وہی تعلق ہے، جو ہر عضو، یا جماعت کے مخصوص اخلاقی عواطف اپنے حسد سے رکھتے ہیں۔ میں انگریز ہونے کے اعتبار سے محب وطن ہوں اور انسان کیا بلکہ ایک خاص معاشری نظام کا جزو ہونے کے اعتبار سے با اخلاق ہوں۔ پس جس دشواری سے ہم کو اس وقت سابقہ ہے، وہ محض یہ ہے کہ ایک صورت میں تو ایک متعین جسم ہے جو میری محبت کے لئے حقیقی شے بن سکتا ہے دوسری صورت میں نہیں ہے ان تمام عواطف کی تحلیل کرنے کی کوشش محض بے سود ہو گی، جن سے مل کر حب وطن کا جذبہ بنتا ہے۔ صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے، کہ بعض اوقات

ان میں بہت ہی غیر خود غرضانہ جذبات اور وسیع ترین عقلی و ذہنی تہذیب ہوتی ہے، جیسا کہ ہمارے بہترین مدبروں میں پایا جاتا ہے۔ اور بعض اوقات یہ عطوفت خود کو ایک مسخرے کی ایسی قوم سے بیہودہ نفرت کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جس کے متعلق وہ صرف یہ جانتا ہے کہ یہ اجنبی اور غیر مانوس الفاظ استعمال کرتی ہے۔ اور اس قسم کی عطوفت میں بہت بیہودہ اور خود غرضانہ احساسات بھی شامل ہوتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود دونوں کے اس جذبہ میں اس قدر مشابہت ہوتی ہے، کہ مسخرا اور مدبر دونوں ایک ہی جھنڈے کے لئے یا اُس بات کو قائم رکھنے کے لئے جس کو قومی عزت کہتے ہیں یکساں جان دینے کو تیار ہوتے ہیں۔ اب اگر قوم کوئی بے تشکل یا غیر متعین شے ہوتی، یا ایسی شے ہوتی جس کی کوئی متعین خارجی علامات نہ ہوتیں، اور کسی قسم کے متعین احکام نافذ نہ کر سکتی، تو اس کی نسبت کسی قسم کا جذبہ محبت یا خدمت کس طرح سے پیدا ہوتا ہے، اور کس طرح اس کا اظہار ہوتا۔ یہی حالت اس نہایت ہی غیر متعین وجود معاشری تنظیم کی ہوتی ہے جو نہ تو اصول مقرر کر سکتا ہے اور نہ اس کو محبت یا خدمت کے لائق سمجھا جا سکتا ہے۔

۳۲۳۔ اس کے جواب دو ہو سکتے ہیں۔ اول تو ہر قسم کی جماعت سے کسی نہ کسی طرح کی اخلاقی تربیت ظاہر ہوتی ہے۔ جس حد تک ایک شخص کسی بڑے اخلاقی نظام کا رکن ہوتا ہے اس حد تک جو اوصاف اس کو اجتماعی عمل کے لئے موزوں بنانے ہیں ان کی تحریک و ترتیب ہوتی ہے۔ بہ حیثیت شہری یا بہ حیثیت فرد کلیسا ہونے کے اور زندگی ہر حالت میں، وہ اطاعت ضبط نفس سے دوسروں کا لحاظ وغیرہ سیکھتا ہے۔ ہر خاص عضو کا وصف ان اوصاف پر مبنی ہوتا ہے۔ جو تنظیم میں ہوتے ہیں، اور اس کا ہمیشہ اس پر ایک اثر ہوتا ہے۔ ہر عضو کی سیرت کسی نہ کسی حد تک اس حیثیت پر مبنی ہوتی ہے، جو یہ بڑے جسد کے اندر رکھتا ہے اور جو تغیر اس بنا پر پیدا ہوتا ہے، وہ اس کو دوسری حیثیتوں میں متاثر کرتا ہے اگر میں بہ حیثیت سپاہی کے اطاعت یا بہ حیثیت رکن مجلس ہونے ضبط نفس سیکھتا ہوں تو میں ان خصوصیات کو زندگی کے دوسرے علائق میں بھی کام میں

لاسکتا ہوں اور اس کے علاوہ عام اصول یہ ہے کہ کل معاشرۃ کے تنومند و توانا ہونے کی جو شرائط ہیں وہی کسی ایسی جماعت کے لئے بھی ہیں، جو اس سے بنتی ہے، ہر ایسی شے جو کسی شخص کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہے، وہ اس کے لئے کسی خاص شغل میں بھی مفید ہوگی۔ ایسا نہیں ہے کہ دہقان کیلئے صفائی کے اصولوں کا ایک مجموعہ ہو، اور پیشہ ور کے لئے دوسرا۔ اگرچہ ہر پیشے کی خاص حالات بھی ہوتے ہیں جن کو نسبتہً عام شرائط کے تغیرات خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہی حال معاشری صحت کی شرائط کا ہے۔ جس حد تک کہ ایک شخص اخلاقی اعتبار سے بہتر ہوتا ہے، وہ ان خاص فرائض کے لئے زیادہ موزوں ہوتا ہے، جو اس پر عام نظام میں ایک خاص حیثیت رکھنے سے عائد ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی جماعت اس طرح سے بنی ہو کہ اس کو عام اصول سے مختلف اصولوں کی ضرورت ہو، یا بہ الفاظ دیگر اس کی رکنیت کی بد اخلاقی شرط ہو، تو اس کی حالت ایک معمولی عضو کی سی نہ ہوگی بلکہ پھوڑے پھنسی کی سی ہوگی اور اس حد تک معاشرۃ کی حالت رو بہ زوال ہوگی، اور اس جماعت کا اخراج اس کی صحت کے لئے ضروری ہوگا مختصر یہ ہے کہ معاشری توانائی کی عام شرط سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ کل اور اس کے اجزا کی اغراض ایک ہونی چاہئیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ توضیح ہے کہ ایک خاص حصے کی خاص اغراض کل کے ساتھ متصادم ہو سکتی ہیں۔ اور مدبر کا بڑا کام یہ ہے کہ اس قسم کے اختلافات سے بچتا رہے، ورنہ یا انقلاب ہونگے یا معاشری انحطاط شروع ہو جائے گا۔ ایک سپاہی کا جذبہ خدمت استبداد کے لئے صرف ہو سکتا ہے۔ یا حب وطن کی بنا پر انسان ایسے افعال کر سکتا ہے، جو باہر سے دیکھنے والوں کو انتہا درجہ کے بیہمانہ معلوم ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ ایسی حالتوں میں ہمارے پاس جتنے اخلاقی نظام ہیں وہ سب کے سب یک رخہ اور ناقص ہیں، مگر اس پر بھی ہیں وہ اخلاقی۔ یعنی ایسے اوصاف ہیجان میں آتے ہیں، جو اس حد تک اخلاقی ہوتے ہیں، جس حد تک ان سے فرد اور کسی بڑے عضو کے مابین وحدت غرض ظاہر

ہوتی ہے۔ اگرچہ اس نظام کی اغراض کل معاشرۃ سے مختلف ہوں۔ ایک شخص کے کسی معاشرۃ کا موثر فرد ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کے اندر بعض اخلاقی اوصاف ہوں، اور جس شے کی ضرورت ہے وہ وسعت ادراک ہوتی ہے، جو اس کو اس بات پر مجبور کرے گی کہ وہ اسی قسم کے وسیع تر ملحوظات کا خیال رکھے۔ یعنی لوگوں سے ہمدردی کرے اگرچہ وہ ادائے مطالب کے لئے مختلف قسم کی علامتیں استعمال کرتے ہوں، اور فوجی قیادت کے جو اس پر حقوق ہیں ان کے علاوہ دیگر حقوق کا لحاظ رکھے۔ جس اخلاق سے انسان متاثر ہوتا ہے، وہ ہمیشہ (شاید کبھی نہیں) مطلقاً صحیح وصائب نہیں ہوتی۔ یعنی معیاری اوصاف کا یہ مطلقاً صحیح نقش نہیں ہوتا۔ مگر اس کو ہمیشہ تقریباً صحیح ہونا چاہیے، اور عام طور پر محض نظر کو وسیع کرکے ایک طرح کی ہمنوائی پیدا کرنے کے قابل ہونا چاہئے۔

۳۴۔ دوسرے یہ کہ اخلاق کا اصلی مدرسہ خانداں ہے، جو اجتماع و ارتباط کی بہت ہی قریب صورت ہے اور جس سے زیادہ یگانگت کسی صورت میں نہیں ہوتی۔ اور جس کے اندر اخلاقی ضابطہ سے منحرف ہونے کا وہ امکان بھی نہیں۔ ہر شخص کی اخلاقی کیفیت کا تعین بڑی حد تک اس کے بچپن ہی سے ہوجاتا ہے۔ ہم اپنے اخلاق کو کتابوں اور سبقوں سے نہیں سیکھتے بلکہ گہوارے اور ماں کے گھٹنے یا بھائی بہنوں کے کھیل کود میں سیکھتے ہیں۔ یہیں سے سیرت کا مغز بنجاتا ہے۔ اور نہایت ہی گہرے عضوی اوصاف مستقل جڑ پکڑتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری تعلیم کا اہم ترین جزو وہ ہوتا ہے جو ہم کو اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب ہم بالکل دوسروں کے تابع ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جوان آدمی میں وہ جذبات بھی پیدا ہوتے ہیں جن کی بچہ قابلیت نہ رکھتا تھا مگر ان کی تربیت زیادہ خاندانی علائق کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ خانگی علائق کی صفائی فضائل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کی اصل ضمانت ہوتی ہے۔ اور خاندان اس ترتیب سے متشکل ہوتا ہے جو انکی ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ ہمدردیوں کو سب سے بڑی تحریک خانگی علائق سے ہوتی ہے

اور خاندان کے حلقہ ہی میں معمولاً ہم ایسی اخوانیت پاتے ہیں جس کی مشکل سے کہیں اور توقع ہو سکتی ہے۔ محبت مادری ایک خاص اور مرکزی فضیلت ہوتی ہے جس کی اور تمام محبتیں مدہم عکس معلوم ہوتی ہیں۔ خاندان ہی میں (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) وہ یکجا رکھنے والے بند ہوتے ہیں جو معاشرۃ کو مربوط رکھنے میں نمایاں ہوتے ہیں اور ادنیٰ قسم کی محبت و مودت کے مقابلہ بالکل واضح ہوتے ہیں۔ لہذا خاندان اخلاق کا اصل عضو ہوتا ہے؛

۳۵۔ اس معروف واقعہ سے اخلاقی حس کی اس حد تک تاریخی توجیہ ہوتی ہے، جس حد تک اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ضمیر کا نشو و نما فطرۃً کیونکر ہوتا ہے اس لئے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ اخلاق کی صحیح صورت کس کو خیال کرنی چاہیئے؟ بچہ جب ضبط نفس ہمدردی سچائی کو خاص عملی صورت میں سیکھ لیتا ہے، تو یہ با اخلاق عامل بنجاتا ہے۔ یہ وسیع معاشرۃ کے متعلق کچھ نہیں جانتا اور نہ ان ضوابط سے واقف ہوتا ہے، جو اخلاقی فلاسفر مقرر کرتے ہیں۔ یہ اچھا بچہ ہے کیونکہ یہ اپنے والدین سے محبت کرتا ہے، اور اس میں بعض ایسی عضوی جبلتیں پیدا ہو گئی ہیں، جس کے گرد آئندہ احساس کی تمام ترقیات خود بخود مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اخلاقی کردار کی مسلمہ غایت اس کے سامنے کبھی نہیں آتی ہے، اور یہ اس کے لئے محرک فراہم نہیں کر سکتی۔ اس نے زیادہ سے زیادہ نفوس کی زیادہ سے زیادہ مسرت کا کبھی خیال نہیں کیا۔ اور نہ یہ اولی استخراجات یا مطلق اوامر کے لائق ہے۔ اگر وہ اخلاق جس کی تعلیم دیجاتی ہے، قطعی طور پر کسی مذہبی عقیدے پر مبنی ہے، تو بچہ معبود کا صرف غیر مرئی باپ کے طور پر تعقل کر سکتا ہے، یا شاید ایسے غیر مرئی وجود کے طور پر جو ہمیشہ والدینی احکام کو پسند کرتا ہے۔ اس کو جو اخلاقی تعلیم ملتی ہے، اسکو حقیقی قوت اس منبع سے پہنچتی ہے جو اس کے تاثرات کو اس چھوٹی دنیا سے، واقعی حقیقی تعلقات سے ہوتا ہے جو اس کی عقلی نظر کو محدود کرتی ہے۔ بس ایک بچہ کے اخلاق کا تعین کن معنی میں معاشری عافیت کی شرائط سے ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان شرائط کے کسی شعوری فہم یا پسندیدگی سے نہیں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ شرائط کو

اس معنی میں عامل کہا جاسکتا ہے، کہ چونکہ معاشری تبیع النسانوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کا سب سے قریبی رشتہ خاندانی تعلق کا ہوتا ہے، اس لئے معاشری عافیت کی شرائط ان شرائط کے مطابق ہونی چاہئیں جن سے خاندان کی عافیت متعین ہوتی ہے۔ جس حد تک مرد بہتر شوہر باپ اور بیٹے ہوتے ہیں، اور عورتیں بہتر بیویاں مائیں اور بیٹیاں ہوتی ہیں معاشرۃ صحت اور تندرستی کی حالت میں ہوتی ہے۔ خاندانی تعلقات کی قوت وصفائی میں جو تغیر ہوگا، اس سے اسی قسم کا تغیر وسیع معنی میں معاشرۃ کی قوت واستواری میں مترشح ہوگا۔ جس طرح سے کل تبیع کی استواری ان مرکب مکثرات کی یکجائی پر مبنی ہوتی ہے جن کا یہ بیٹا ہوتا ہے، اسی طرح سے معاشرۃ استواری کا مدار خاندان پر ہوتا ہے۔ جو اوصاف ایک علاقہ میں مفید ہوتے ہیں وہی دوسرے میں مفید ہوتے ہیں۔ اچھا بچہ محض اپنی ہمدردی کے حلقہ کو وسیع کرکے اچھا آدمی بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو اپنے اوصاف نئے مہیج کے تحت استعمال کرنے ہوتے ہیں اور اپنے دوسرے علائق میں یہ انھیں اصول کی تعمیم کرتا ہے، جن سے اس لئے گہوارے میں کام لیا ہے۔

۳۶۔ اس میں شک نہیں کہ اس دعوے کو محدود رکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ظاہر ہے اور مجھے اس اعتراف سے گریز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، کہ خاندانی تاثرات ان تاثرات کی طرح سے جو وسیع تر اجتماع سے پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے ایک قسم کی مرکب خودغرضی کی طرف لیجائیں۔ جس طرح ایک شخص کا جذبہ حب وطن اس کو ہر قسم کا ہمہ وطنی بنا سکتا ہے، یا اس کی کسی خاص مذہب سے محبت اس کو دوسرے مذاہب کی طرف سے متعصب بنا سکتی ہے، اسی طرح سے اس کی محبت خاندان اس کو ناقص منصف اور حریص تاجر بنا سکتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بال بچے والے سب کچھ کر گذرتے ہیں، یعنی ان سے دوسروں کی ہر قسم کی بے انصافی ہو سکتی ہے۔ اور نیز یہ بات بھی مشہور ہے کہ خاندانی علائق انسان کو اچھی

اور بری دونوں قسم کے بہادرانہ عمل کے ناقابل کر دیتے ہیں۔ ایک شخص کو اپنی اولاد سے جو محبت ہوتی ہے، اس کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ قوم کے لئے زیادہ خطرات میں پڑنا پسند نہ کرے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ خانگی فضائل عام فضیلت کے لئے بہت زیادہ کام نہیں دیتے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے انکار نہیں ہوسکتا، مگر یہ بات اس اصول سے صحیح معنی میں متصادم نہیں ہوتی، کیونکہ اول تو اگرچہ خانگی فضیلت لازماً اسی درجہ کی اجتماعی فضیلت منتج نہیں ہوتی، مگر پھر بھی اس سے بعض اخلاقی اوصاف کا پتہ چلتا ہے۔ جو شئے دیگر معاشری علائق میں بُری ہوتی ہے، اگرچہ وہ مستقل طور پر بری نہ بھی ہو تو بھی وہ خاندانی علائق میں بری ہوتی ہے۔ خاندان کے ایک اچھا فرد ہونے کیلئے ضروری ہے کہ انسان عفت اعتدال صداقت مہربانی عدالت سے کم ازکم اپنے قریبی ماحول میں تو کام لے۔ اس لئے وہ عظیم الشان قدم تو ضرور اٹھایا ہوگا، جس سے وہ خلیج عبور کی جاتی ہے، جو ہر آدمی کو باقی کائنات سے جدا کرتی ہے اور جب یہ ایک بار عبور ہو جاتی ہے تو مزید ترقی کے لئے مدت اور ہمدردیوں کی پرورش درکار ہوتی ہے۔ یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ ہمدردیوں کا قانون کیا ہے۔ خالص انانی قسم کا انسان ممکن ہے کہ خانگی فضیلت کے خارجی قانون کی اسی طرح سے پابندی کرے، جس طرح سے دیگر فضائل کی کرتا ہے۔ ممکن ہے وہ اپنی بیوی کی ساتھ اسی طرح مہربانی سے پیش آئے، جس طرح سے وہ اپنے گھوڑے سے پیش آتا ہے، اور اس کے پیش نظر محض اپنا آرام ہو۔ لیکن اس حالت میں اس کی فضیلت ایک خارجی بہروپ ہوگا جو اس وقت اتر جائیگا جب اتفاق وقت سے اس کی اور اس کی متعلقہ کی اغراض متفرق ہو جائینگی۔ لیکن اخوانیت کی حقیقت کو تسلیم کر لینے کے بعد ہم کو یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے، کہ اس کی تحریک فطری طور پر خاندان میں زندگی کے بہت ہی ابتدائی زمانے میں ہوتی ہے۔ اور یہ کہ خاندانی تاثرات ہر قسم کے حقیقی اخوانی احساس کی جڑ ہوتے ہیں، جس وقت سے ہم اپنے بھائیوں کی تکلیف سے متاثر ہوتے ہیں اس وقت ہم کسی اور انسان

کے رنج سے متاثر ہو سکتے ہیں جن سے ہم سے کسی سلسلہ میں بھی ملاقات ہو جائے۔ ہمارے پاس اخلاقی حس کا مواد ہوتا ہے، جس کی بعد میں ترقی و تربیت اس حیثیت سے ہوگی، جو ہماری کل معاشری عضویہ کے اندر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف حالتوں میں ترقی بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ بعض لوگ ان اشخاص کی حالت سے جو ان کے نظر کے سامنے ہوتے ہیں بہت متاثر ہوتے ہیں اور جو لوگ دور ہوتے ہیں ان کے لئے ان کی ہمدردی بہت کمزور ہوتی ہے جس کی وجہ شاید یہ ہے کہ ان کی تمثل قوت کمزور ہوتی ہے۔ مگر بعض حالتوں میں اس کا بالکل الٹا ہوتا ہے۔ کسی خاص حالت کا تاثر دوسری حالتوں کے تاثر کے قانون کو متعین نہیں کرتا، کیونکہ یہ افراد کی مختلف خصوصیات سے مختلف ہوگی۔ اگر مجھے جو اپنے خاندان سے محبت ہے، اور یہ خالص اور سچی اخوانیت پر مبنی ہے، تو جس حد تک میں معقول ہوں میں دوسروں کے ساتھ اس حد تک ہمدردی کرونگا، جس حد تک میں ان کے احساسات اور ان کے لئے اپنے مفید ہونے کی قوت یعنی اپنے احساسات کو عملی جامہ پہنانے کی قابلیت کو محسوس کرونگا۔ یعنی جس طرح سے میں اپنے بھائی سے محبت کرتا ہوں اسی طرح میں دوسروں سے محبت کروں گا۔ اور ان فرائض کو انجام دونگا جو دوسرے تعلقات سے پیدا ہونگے۔ اگر میں اس سے برائے نام ہی محبت کرتا ہوں اور اس پر صرف اس لئے مہربان ہوں کہ اس سے خود اپنے لئے نفع حاصل کرنا چاہتا ہوں تو اس میں شک نہیں کہ میں صرف برائے نام ہی اچھا دوست اور اچھا بھائی ہوں۔ یہ سوال کرنا کہ کس حد تک خانگی محبت دوسروں کے لئے محرک ہو سکتی ہے یہ دریافت کرنے کے مساوی ہے کہ یہ کس حد تک حقیقی ہے؟

۳۷۔ چنانچہ اگر ہم عام نقطۂ نظر سے آغاز کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ معاشرہ کی تنظیم سے ایک خاص قسم کی تقسیم فرائض مترشح ہوتی ہے۔ جس کا عافیت کی عام شرائط کے مطابق رفتہ رفتہ نشو و نما ہوتا ہے۔ چونکہ خاندان کی ایک طرح کی ساخت معاشری نسیج کی ساخت سے بالکل وابستہ ہوتی ہے۔

اس لئے اور تمام علائق کا ارتقا ان اولین علائق کے حوالہ سے ہوا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص کل نظام کی صریحی عافیت کے لحاظ سے عمل کرتا ہے تو اس میں لازماً وہ خصوصیات پیدا ہو جائینگی جو ایک اچھے بیٹے اچھے شوہر اور اچھے باپ کے لئے لازمی ہیں، اور نیز وہ بھی پیدا ہو جائینگی جو اچھے شہری اچھے سپاہی اور اچھے صناع کے لئے ضروری ہیں۔ کل مسئلہ کو ایک عمل کے ذریعہ سے حل کیا گیا ہے، اس لئے عضویہ کے ہر حصہ کا نشو ونما باقی کے حوالہ سے ہوا ہے۔ لیکن اگر ہم آغاز گفتگو اس کے برعکس نقطۂ نظر یعنی انفرادی نقطۂ نظر سے کریں، جو لازماً ہر خاص حالت میں تاریخی ارتقا کے مطابق ہے تو سیرت کا ارتقا فوری و قریبی ماحول سے ہوگا۔ انسان یا مہری صداقت وغیرہ اپنے اس چھوٹی دنیا سے تعلق رکھنے کی بنا پر سیکھتا ہے اور عرصہ تک عام اصول کو سمجھنے کے قابل نہیں ہوتا۔ اور جب وہ ان اوصاف کو سمجھنے لگتا ہے، اور ان پر عمل کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے، جو اس کو دیگر علائق کے لئے موزوں بناتے ہیں، تو وہ ان کو حاصل کرتا ہے۔ خواہ ہم کل سے آغاز کریں، اور اس سے اجزا پر حکم لگائیں، یا اس کے برعکس کریں۔ ہم ایک نتیجہ پر پہنچتے ہیں اگرچہ وہ اصول جس کو ایک حالت صراحتہً بیان کرتے ہیں دوسرے میں صرف مضمر مانتے ہیں اور عمل زندگی میں اس کا بتدریج نشو ونما ہوتا ہے؛

۳۸۔ نیز یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بہت سی جزئی حالتوں میں فرائض متصادم ہو سکتے ہیں۔ وہ عام اوصاف جو انسان کو زندگی کے مختلف علائق میں فضیلت کے لئے موزوں بناتے ہیں جس حد تک ان کو عالم اخلاق معلوم کر سکا ہے، بعینہ ایک ہیں۔ مگر وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ خاص صورتوں میں خاص ملحوظات کی کیا اہمیت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ جس حد تک انسان بطور منصف کے عمل کرتا ہے، اس کو اپنے خاندان کی اغراض سے متاثر نہ ہونا چاہیئے، اور جو سیرت ایک شخص کو بہ حیثیت باپ کے منصفانہ عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے، وہی سیرت اس کو بہ حیثیت منصف کے انصاف کے ساتھ عمل کرنے پر آمادہ کریگی، کیونکہ وہ یہ محسوس کرے گا، کہ اس قسم کا کردار

اس پر ایک بڑے عضویہ کے مطالبات سے عائد ہوتا ہے، اور وہ یہ نہ چاہے گا کہ اس کی اولاد یا اس کی ناجائز افعال سے اعانت ہو۔ لیکن اس امر کے متعلق کوئی عام اخلاقی اصول تو پیش نہیں کیا جا سکتا، جس سے اس امر کا تصفیہ ہو، کہ آیا ایک شخص اپنی زندگی خانگی کاروبار میں صرف کرے یا اجتماعی امور میں۔ کیونکہ اول تو اس میں واقعات کے متعلق دشوار سوال یہ ہے کہ کونسا کاروبار زیادہ مفید ہوگا، اور دوسرے یہ کہ جواب کا مدار کسی حد تک انفرادی سیرت پر ہونا چاہیئے اگر ایک شخص کے تاثرات قوی ہوں مگر محدود ہوں تو وہ ایک حیثیت کے لئے زیادہ موزوں ہوگا، اگر وسیع اور پرجوش ہوں تو دوسری حیثیت کے لئے۔ اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان دونوں میں کونسا آدمی زیادہ با اخلاق ہے اس قسم کے مباحث حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اخلاق کے حلقہ سے دور مصلحت و فراست کے سوالات کی طرف لیجاتے ہیں، جن کا تصفیہ جبلّی قابلیت کے علاوہ اور کسی شئے سے نہیں ہوتا۔

۳۹۔ اپنی فوری اغراض کے لئے تو میں کافی بحث کر چکا ہوں مختصراً اخلاقی قانون یہ ہے کہ معاشری عافیت کی شرائط کی پابندی کیجائے۔ اس پابندی کے داخلی محرکات کا نام ضمیر ہے۔ جس حد تک ہم خود کو کسی معاشری نظام کا فرد محسوس کرتے ہیں، اور خود کو اس سے متعلق خیال کرتے ہیں، اس عطوفت کے اعتبار سے ہم کو اس پابندی کی تحریک ہوتی ہے، اور ایک طرح کی ذمہ داری محسوس کرتے ہیں۔ اس طرح سے ایک قسم کا زبردست ضمیر ائتلاف کی ادنیٰ اقسام تک کے لئے پہنچتا ہے، اور اس سے زیادہ نسبتہً مستقل اور نمایاں اقسام کے لئے جن کے ذریعہ سے ہماری قوی ترجبلتوں کی تشفی ہوتی ہے۔ جب قومی خدمت کا جذبہ ہم پر اپنے وطن کے لئے قربانیاں عائد کرتا ہے، تو ہماری تحریک کا باعث اسی قسم کا احساس ہوتا ہے، جیسا کہ ضمیر ہے، اور بعض اوقات اس سے یہ اس قدر خلط ملط ہوتا ہے کہ تمیز نہیں ہو سکتی۔ مگر اخلاقی قانون کی یہ خصوصیت ہے، کہ یہ ہم سے کسی خاص حیثیت سے متعلق نہیں ہوتا بلکہ نسل کے غیر محدود اور بےشکل نظام سے متعلق ہوتا ہے۔

دوسری طرف اگرچہ یہ نظام کوئی شکل یا متعین حدود نہیں رکھتا، مگر ہمارا اس سے بہت ہی قریبی تعلق ہوتا ہے، اور یہ تمام ائتلافات کا جوہر ہوتا ہے خصوصاً اس بنا پر کہ وہ اصل بند جو اس کو مربوط رکھتے ہیں، خانہ انی علائق کے ہوتے ہیں ہماری کل سیرت ابتدائے طفلی سے خاندانی رشتوں سے ڈھلتی ہے۔ اور جو سیرت اس طرح سے متاثر ہوتی ہے اس کی ساخت میں وسیع تر اخلاقی حیثیتیں ہوتی ہیں پس ضمیر کوئی علیحدہ استعداد نہیں ہے، جو خاص قسم کے ہیجوں پر ردعمل کرتا ہو۔ بلکہ یہ ایک مرکب احساس ہے، جس میں ہماری فطرت کی قوی جبلتیں شریک ہوتی ہیں۔ ہم کو اپنے بھائیوں اور دوستوں سے جو محبت ہوتی ہے، اس کے ذریعے سے ہمارے سے احساس متشکل ہوتے اور ڈھلتے ہیں، اور اُن تمام علائق میں ترقی کرلنے کے لئے تیار ہوتے ہیں، جن سے ہمکو سابقہ پڑتا ہے ہماری عقول اور ہمدردیاں وسیع ہوتی، اور ہمارے جذبات عمل کرتے ہیں۔ اسطرح سے اولیں جبلتوں میں ایک طرح کا تغیر واقع ہوتا ہے، اور ان سے ایک طرح پر عمل کراتی ہیں، اور یہ بعض اصولوں کے مطابق ہوتی ہیں جن میں لازمی طور پر ایک اخلاقی کیفیت ہوتی ہے یا بہ الفاظ دیگر جو معاشری عافیت سے ایک متعین نسبت رکھتی ہیں۔ اس امر کا ادراک کہ یہ اصول ہم سے خارج کسی شئے سے قائم ہوا ہے، اور ہم میں یہ اس ماحول سے پیدا ہوتا ہے، جس میں کہ ہم رہتے ہیں احساس ذمہ داری کا باعث ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم کو اس کا شعور بمظہر جبلت کے طور پر ہو، جس کا نشو ونما تفکر سے پہلے ہوا ہے اور جو ہمارے فکر و احساس کی تمام صورتوں میں مضمر ہوتی ہیں۔ اور چونکہ اس کو اپنی سیرت کے اندر داخل کرلنے کا طریقہ ہمیشہ کم وبیش ناقص ہوتا ہے اس لئے تو ہم کو ایسے بہت سے مواقع پیش آتے ہیں جب ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعمیل کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کی خلاف ورزی سے بھی تکلیف ہو۔ ضمیر نسل کے اجتماعی جذبہ کا اظہار ہوتا ہے جو ہم کو عافیت کی اولیں شرائط کی پابندی کا حکم دیتا ہے۔ اگرچہ ہم اس کے مبداء اقتدار کو نہ سمجھیں اور یہ نہ محسوس کریں کہ اس کی غایت کیا ہے، مگر یہ ان وجوہ

کی بنا پر کچھ کم شدت سے عمل نہیں کرتا؛

۱۴۔ میں اس کو محبت مادری کی خاص صورت پر عائد کرکے دیکھتا ہوں اور میرے نزدیک محبت مادری ایسا ہی خالص نمونہ ہے، جیسا کہ فضیلت کا اصل جرم بعض فلاسفہ نے اس کے فضیلت ہونے ہی سے انکار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی جبلت ہے جو زیادہ تر ایک مرکب قسم کی خودغرضی ظاہر کرتی ہے، اور جس کے اندر صراحتہً کسی عام اخلاقی اصول کا تسلیم ہونا نہیں پایا جاتا۔ ایک ماں اس اعتبار سے اچھی نہیں ہے کہ وہ اپنے بچوں سے محبت کرتی ہے۔ بلکہ وہ اس وقت بافضیلت و نیک شمار ہوگی جب وہ ان کے ساتھ نیکی کرنے کا کسی مجرد اصول سے استنباط کرے گی۔ مثلاً اس اصول سے کہ تم کو اسطرح عمل کرنا چاہئے، کہ تمھارا اصول سب کے لئے اصول بن سکے یا پھر اس اعتقاد سے ان کے ساتھ نیکی کرنے سے وہ خود اپنی سب سے بڑی غرض پوری کرتی ہے یا بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت کے اصول پر عمل کرتی ہے۔ اس کے برعکس میری رائے یہ ہے، کہ جو ماں اپنی اولاد سے محبت کرتی ہے، وہ اس محبت کی بنا ہی پر اچھی ہے، اگرچہ خوش قسمتی سے اس میں کچھ زیادہ خوبی نہو۔ کیونکہ فضیلت تو ایک عام شئے ہے۔ لہذا یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ جو ماں اپنے بچوں سے محبت نہیں کرتی وہ بہت بُری ہوتی ہے۔ مگر فضیلت کی اس جبلی نوعیت کے تسلیم کرنے کو اس نظریہ کے کیونکر مطابق کرسکتے ہیں کہ ایک خاص صورت میں یہ عام اصول کا مرقع ہونے کی حیثیت سے معقول ہے۔ میرا جواب یہ ہے کہ ہم کو دو ایسے سوالوں کے مابین امتیاز کرنا چاہئے، جو ایک دوسرے سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتے ہوں۔ اگر تم یہ پوچھتے ہو۔ کہ محبت مادری کی فضیلت کیوں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاشری عافیت کے لئے ناگزیر ہے، کیونکہ بہ الفاظ دیگر معاشرہ کی قوت قدیم ترین زمانے سے اس جبلت کے قوی عمل کے تابع ہے۔ اسی لحاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اگرچہ یہ فضیلت کے لئے نہایت ہی اہم ہے۔ مگر یہ اس کی کافی علت نہیں ہے۔ بچوں سے جو محبت ہوتی ہے اس کو دوسروں کے ساتھ کسی قسم کی دلچسپی سے قابو میں رکھنا چاہئے۔ اس کو عام طور پر ایک وسیع تر

جبلت سے قابو میں رکھا جاسکتا ہے، کیونکہ اس جبلت کا نشو و نما اسی جڑ سے ہوتا ہے۔ اور ماں میں جو مجبور و لاچار بچے سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے، وہ ایسی ہی ہوتی ہے جو دوسرے بچوں سے اور ان تمام لوگوں سے ہوسکتی ہے، جن کی وہ خدمت کرسکتی ہے۔ نیز اس طرح سے جو انسیت پیدا ہوتی ہے وہ ایسے ذہن میں جو تفکر و تدبر کی قابلیت رکھتا ہے عام اصول کی شعوری تسلیم بنجاتی ہے جو اس میں شک نہیں کہ جب اس کو صراحت کے ساتھ معاشرۃ کے اذعان کا اساسی جزو بنا دیا جاتا ہے تو مزید تقویت حاصل کرلیتا ہے۔ اس کو اور محرکات سے تقویت پہنچتی ہے، جن کو اس کے ساتھ تعاون کا موقع ملتا ہے کیونکہ معاشرۃ کی ترقی کچھ اس طرح پر ہوتی ہے، کہ ان کی معمولی مطابقت یقینی ہوتی ہے۔ پس ان معنی میں عام شرط کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس سے جبلت کی اخلاقی نوعیت کا تعین ہوتا ہے یہ معاشری عافیت کے لئے نہایت ضروری ہے، اور اس کے معاشری عافیت کے لئے ضروری ہونے کا ادراک ہوتا ہے لہذا یہ ایک فضیلت ہے (ہم اس کی صرف یہی وجہ بیان کرسکتے ہیں) اور مسلمہ فضیلت ہے۔ لیکن اگر اس صورت پر مخالف پہلو سے نظر ڈالیں اور ماں کے عمل کی وجہ دریافت کریں، تو ہم کو اس استدلال کی ترتیب بدلنی پڑے گی۔ ماں کی محبت کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ وہ کچھ ایسی بنی ہے کہ محبت کی قابلیت اس میں رکھی گئی ہے، اور اس وجہ سے کہ وہ ایسی معاشرۃ کا جزو ہے جس میں یہ پرورش و تقویت پاتی ہے۔ اس کے لئے محبت ہی خود اپنی توجیہہ ہے، اس کے اندر عطوفت ہے، اور اس کو اس سے زیادہ کسی شئے کی تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ وسیع محبت جس کا احساس، اس کو دوسروں کے متعلق ہوتا ہے اس نسبتۂ تنگ جبلت کی علت نہیں ہے، بلکہ اس کے وسیع اور مہذب ہوجانے کا نتیجہ ہے۔ اور خود وہ ضمیری احساس جو اصل جبلت کو جائز رکھتا اور تقویت دیتا ہے، ایسی شئے نہیں ہے جو بطور خود ہو۔ بلکہ ایسی شئے ہے جو جبلت سے پیدا ہوتی ہے، اور جذبہ اور معاشری جبلتوں کے اکتساب سے ترقی کرتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر اس کی علت معاشری افادہ سے دستیاب ہونی چاہیئے۔ یہ علت انفرادی ساخت میں ہوتی ہے، جس کا معاشری زندگی سے نشو و نما ہوتا ہے؛

۱۴ - اس سے ذہن موضوع کی نئی تقسیم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ میں نے آغاز گفتگو معاشری عافیت کی شرط سے کیا تھا، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ اس سے اس کے افراد میں ذمہ داری کی حس کے نشو و نما کا ترشح ہوتا ہے۔ مگر مخالف سمت سے آغاز بحث کیونکر کریں۔ ہر شخص کے متعلق یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ وہ اپنی جبلت سے عمل کرتا ہے (اب اس میں جبلتیں کسی طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں) جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی مسرت کا لحاظ کر کے عمل کرتا ہے۔ اسی بنا پر ہم کو یہ تحقیق کرنے کی ضرورت ہے کہ مسرت و اخلاق کے مابین کیا تعلق ہے۔ یہ تحقیق میں آئندہ باب میں کرونگا۔

باب ۹

مسرت بہ حیثیت ایک معیار کے

(۱) افادیت

۱۔ میں یہ کہہ چکا ہوں کہ لفظ افادہ کے دو معنی ہیں۔ کردار کو اس بنا پر بھی مفید کہہ سکتے ہیں کہ یہ فرد کی بقا کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اور اسی بنا پر بھی کہ یہ اس کی مسرت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اور نظریۂ ارتقا کا یہ نہایت اہم جزو ہے کہ یہ دونوں خصوصیتیں تقریباً ملجائیں۔ یعنی ایک طرف تو مضر اور رہولم کے مابین اور دوسری طرف مفید و خوشگوار کے مابین ایک قسم کا تلازم ہونا چاہئے۔ اس اصول کو معاشری عضویئے پر استعمال کر کے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ معاشرۃ کا نشو و نما فرد کے اندر اخلاقی جبلتوں کے نشو و نما کو ظاہر کرتا ہے، یا فرد کی ساخت ایسی ہونی چاہئے، کہ وہ خود کو معاشرۃ کے مطابق سمجھے اور ایسے کردار سے راحت و کلفت محسوس کرے جو معاشری اعتبار سے مفید یا مضر ہو۔ اخلاق کے لئے لازمی شرط اخوانیت ہے، اخوانی کی سیرت اس معاشرۃ سے ڈھلتی اور متشکل ہوتی ہے، جس کا وہ ایک جزو ہوتا ہے اور وہ ایسی اخلاقی حس اکتساب کر لیتا ہے جس سے ایک خاص قسم کی عقلی اور جذبی ساخت مترشح ہوتی ہے۔ مگر ان واقعات پر مخالف نقطہ نظر سے بھی بحث کیجا سکتی ہے۔ ہم کہتے

ہیں کہ کردار سیرت اور حالات کا فعل ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ دریافت کریں، ایک شخص کسی خاص حالت میں اس طرح کیوں عمل کرتا ہے، تو اس کا فوری یہ جواب ہوگا، کہ چونکہ یہ باعث لذت ہے یا بہ الفاظ دیگر چونکہ اس کی بعض ایسی جبلتوں کی "تشفی ہوتی ہے" جو اس کی سیرت کا جزو ہیں۔ اس سے تمام صورتوں میں اس کے کردار کی وجہ معلوم ہو جائیگی۔ لیکن اگر ہم مزید تحقیق کرنا چاہیں اور یہ دریافت کریں کہ یہ خوشگوار کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کی سیرت کی یہ خاص ساخت کیونکر ہوتی ہے، اور اس کی صرف یہ توجیہہ ہوسکتی ہے کہ ان علائق کو بیان کیا جائے، جو عامل کے اس نظام کے ساتھ ہیں، جن کا وہ ایک جزو ہے۔ میں کھاتا کیوں ہوں؟ اپنی بھوک کی تسکین کیلئے مجھے بھوک کیوں لگتی ہے؟ اس لئے کہ میری ساخت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ خوراک کا ہضم اور اس کی خواہش میری زندگی کے لئے لازمی ہیں۔ اس صورت میں میں اپنے کردار کا (جہاں تک ہوسکتا ہے) سبب متعین کرتا ہوں۔ اب تک جس مسئلہ سے بحث کی گئی ہے، وہ آخر الذکر سوال کے مطابق تھا۔ ہم نے یہ دریافت کیا ہے، کہ اخلاق کی ترقی کی علت کیا ہے، اور اس کا ہم نے معاشری عضویہ کے حوالہ سے جواب دیا ہے۔ اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہے، کہ اخلاق کی علت کیا ہے یا فردیہ کون سے محرکات عمل کرتے ہیں؟

۲۔ ایک با اخلاق عامل کے واسطے کوئی وجہ تو ہونی چاہئے، اور اس وجہ کو ظاہر ہے اس کی مسرت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ تعلق ہونا چاہئے۔ کردار ہمیشہ ایسا ہونا چاہئے جس سے اس وقت مسرت نصیب ہوتی ہو، در غایت یا تو خود اس کی مسرت ہونی چاہئے یا دوسروں کی۔ اگر بقائے نسل کے معنی بقائے مصیبت کے ہوں اگر ملٹن کے شیطان کی طرح سے ہمارے وجود کو محض "شدید تکالیف، بھگتنے اور برداشت کرنے" کے لئے پیدا کیا گیا ہو تب تو ہمارا زندگی کا طالب ہونا کوئی معقول نہیں ہوسکتا۔ لہذا ہم کو اخلاق کی حمایت میں یہ ثابت کرنا ہوگا کہ یہ مسرت بخش اور زندگی کو باقی رکھنے والی شئے ہے۔ اگر غایتوں میں لازماً اختلاف ہوا تب تو ہم بیحد مشکلات میں پھنس جائینگے۔ لیکن جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ خود اصول ارتقا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ کم از کم تقریباً تو مطابقت ہونی چاہئے

اور اس امر کی بظاہر کوئی اولی وجہ نہیں کہ مطابقت بہت زیادہ کیوں ہونی چاہیئے۔ قنوطی اس میں شک نہیں کہ زندگی کو در اصل تکلیف دہ خیال کرسکتا ہے، وہ اس نتیجہ سے کہ فنا مستحسن و پسندیدہ ہے یہ کہہ کر بچنا چاہتا ہے، یہ نا ممکن ہے۔ لہذا اس نظریہ کے مطابق تو ہمارے لئے صرف یہ کہنا باقی رہ جاتا ہے کہ اس مصیبت کی جہانتک ہوسکے مضرتیں کم کریں۔ لہذا اس کے اخلاق کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ جس قدر مسرت حاصل ہوسکتی ہے وہ حاصل کیجائے، اگرچہ وہ اس کو مخالف صورت یعنی کم از کم مصیبت کہہ کر بیان کرتا ہے۔ بہر حال اس سوال سے تو مجھے اس وقت کوئی بحث نہیں ہے۔ میں یہ فرض کئے لیتا ہوں کہ ہر حالت میں ہمارے عمل کا تعین بہر حال الم و لذت سے ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ ہمارے الم اور ہماری لذت کو اس کردار سے بھی ایک لازمی تعلق ہوتا ہے، جو ہماری بقا یا ہماری ہلاکت کا موجب ہوتا ہے۔ اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ اس ثانوی نقطۂ نظر سے اخلاقی اصول کیونکر قائم کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ ہمیشہ ذہن میں وہ شرط ہونی ہے جس کا تعین اولین سے ہوتا ہے۔ جو اصول پہلے نسل کی قوت باقی رکھنے کی شرائط معلوم ہوتے تھے، اب اس کی مسرت کو یقینی کرنے کی شرائط معلوم ہوتے ہیں۔ ہم کو دریافت یہ کرنا ہے کہ دونوں میں تعلق کس طرح سے ہے۔ آیا وہ قاعدہ جو ایک اصول پر قائم کیا گیا ہے، اس قاعدہ سے کے بالکل مطابق ہوتا ہے، جو دوسرے اصول سے قائم کیا گیا ہے، اور اگر بالکل نہیں تو پھر کس قدر مطابق ہوتا ہے۔ اور جو اخلاقی کردار کی علت ہے اس کو کن حالات میں اس قسم کے کردار کیلئے محرک دستیاب ہوگا اور کن میں نہ ہوگا افادہ کی اصطلاح میں اس کو اخلاق کے معیار و موجب دریافت کرنا کہتے ہیں اور یہ بات اس موقع کے مناسب بھی ہو جاتی ہے۔ اور اس بات میں میں ان مسائل میں سے سب سے پہلے مسئلہ کی نسبت گفتگو کرونگا؛

۳۔ افادیت ایسا فلسفہ ہے جو اخلاقی اصول محض مسرت کے اصول سے تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور میں مختصراً یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ اس فلسفہ میں کیا اصلاح کرنی چاہیئے، کہ یہ اس نظریہ کے ساتھ بیٹھ جائے جس کو یہاں اختیار

کیا گیا ہے۔ وہ عام مسلمہ جس پر یہ آگے بڑھتا ہے آسانی کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔ مسرت کردار کی واحد غایت ہے۔ کسی شے کا افادہ یہ ہے کہ اس کے اندر مسرت کے پیدا کرنے کا رجحان ہو۔ اس کی اخلاقیت کا پتہ اس کے افادہ سے چلتا ہے۔ وہ کردار صحیح و صائب ہوتا ہے، جو سب سے زیادہ مسرت پیدا کرتا ہے۔ اور اس سے مراد وہ کردار ہے جو اوسطاً زیادہ سے زیادہ مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ چونکہ ہم ایک حرکت کے بہت تھوڑے سے نتائج کا اندازہ کر سکتے ہیں، اسلئے ہم ایسے قواعد پر کاربند ہونے پر مجبور ہوتے ہیں، جو مشاہدے کی عام حدود کے مطابق ہوتے ہیں۔ معمولاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بعض اقسام کے کردار مسرت کو زیادہ کرتے ہیں، اور بعض مسرت کو کم کرتے ہیں۔ ہم کو اس گمان پر عمل کرنا ہوتا ہے۔ اور اور اس طرح سے ہم اخلاقی قانون تک پہنچ جاتے ہیں۔ "یہ عمل خطا ہے" کے معنی یہ ہیں کہ اوسطاً اس عمل سے تکلیف زیادہ ہوتی ہے، علاوہ بریں اخلاق کے محرک کیلئے ایسا محرک ہونا چاہئے جس سے ہم میں عام مسرت کو ترقی دینے کی خواہش پیدا ہو۔ اب یہ محرک جو کچھ بھی ہو۔ یہاں آکر افادہ میں اختلاف ہوتا ہے، ایک گروہ تو غیر خود غرضانہ تسویقات کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، اور دوسرا گروہ تسلیم نہیں کرتا۔ انائی افادی یہ کہتا ہے کہ ہم دوسروں کی مسرت کے زیادہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کیونکہ اس طرح خود ہماری مسرت بھی ترقی کرتی ہے۔ اخوانی یہ کہتا ہے کہ دوسروں کی مسرت کی خواہش ہی اصلی محرک ہو سکتا ہے۔

۴۔ اگرچہ اس نظریہ سے اخلاق کی پوری توجیہہ نہیں ہوتی (اور میں ابھی اس کو بہ دلائل ثابت کرونگا) مگر میرے نزدیک اس کے اندر صداقت ضرور ہے، لفظ مسرت کے ابہام کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے، اور اس پر بھی بہت تفصیل سے بحث ہو چکی ہے کہ ایسا اصول دریافت کرنا ناممکن ہے، جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ کردار کا مسرت پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اگر افادیت کے لئے اس قسم کے اصول کی ضرورت ہو تو یہ رائے قطعی ہوگی۔ اگر میں کل زندگی کے کردار کے متعلق اصول پیش کرنے کی کوشش کروں اور یہ کہوں کہ فلاں صورت میں کونسے کردار سے زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی، تو یہ میں بالکل حیران و پریشان ہو جاؤنگا۔ ایک

طرف تو نتائج میں انتہا درجہ کی پیچیدگی ہے، اور دوسری طرف مذاق کے اندر انتہا درجہ کا تنوع ہے، جس کی بنا پر کوئی قطعی اصول قائم نہیں کر سکتے۔ اس امر کی کوئی توقع نہیں کہ ہم اندازہ کرنے کی کوئی ایسی مشین بنا سکیں گے، جس سے مختصر اور آسان طریقہ سے ہم کو یہ معلوم ہو جایا کریگا کہ مسرت کا راستہ کونسا ہے۔ مگر خود بھی عدم تیقن افادہ بحث کا اصل جزو۔ اس کی وجہ محض یہ ہے کہ اندازہ وحساب اس قدر دشوار و پیچیدہ ہوتا ہے، کہ ہم ایسے اصول وقواعد پر اعتماد کرلینے پر مجبور ہوتے ہیں، جو اوسط سے مرتب ہوتے ہیں، اور اس قسم کے اصول بھی بہت ہی کم حاصل ہوتے ہیں۔ اخلاقی قانون سے ہم کو صرف چند اشارے مل سکتے ہیں کیونکہ ہماری مسرت کے اندازہ کرنے اور اس کے متعلق حساب لگالینے کی طاقتیں محدود ہیں لہذا اعتراض کو صحیح بنانے کے لئے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ ہمارا عدم تیقن اس قدر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ اخلاقی عمل کے نتائج پر بھی حاوی ہے۔ ہم کو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ ایک ایسی شئے کا وجود ہے، جس کو قانون کہتے ہیں، اور اخلاقی قانون کہتے ہیں، لیکن اس کے اثرات مسرت پر یقینی نہیں ہوتے۔ اگر کوئی ایسی شے ہو تو اس کی تائید اخلاق کے دیگر مذاہب سے مشکل سے ہوسکے گی۔ کیونکہ یہ اپنے حریفوں کی طرح سے یہ ضرور ثابت کرنا چاہتے ہیں اخلاق سے مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس امر کے متعلق کسی شخص کو سنجیدگی کے ساتھ شک نہیں ہوسکتا کہ بے رحمی جھوٹ عیاشی وغیرہ سے مسرت کے ذخیرہ میں ضرور کمی آتی ہے۔ اکثر لوگوں کو اس امر سے انکار ہے، کہ بدی ہماری بدبختی کی بنیاد یا واحد بنیاد ہے۔ مگر یہ بدی کی حقیقت سے انکار نہیں کرتے، بلکہ اس کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ پس اگر اس واقعہ کو تسلیم کرلیں شرارت و بدی و بدحالی و مصیبت کا باعث ہے اور نیکی مسرت کا باعث ہے تو ان کو افادہ پر اس بارے میں اعتراض کرلے کی گنجایش نہیں رہتی کہ اس واقعہ کی تحقیق ہوسکتی ہے۔ اگر ہم کو یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو کہ اخلاق مسرت کے پیدا کرنے پر مشتمل ہے، تو اس کو یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ اس نے اخلاق کو غیر یقینی بنیاد پر قائم کیا ہے۔ جس حقیقت پر وہ اخلاق کی بنیاد رکھتا ہے، اسکو اس کے حریف بھی تسلیم کرتے ہیں، اور وہ تناقض کے مرتکب ہوے بغیر یہ نہیں کہہ سکتے

کہ یہ ایسی حقیقت ہے جو معلوم نہیں ہوسکتی۔ بااین ہمہ اگر اس بات کی تحقیق ہوسکے کہ کس قسم کا کردار عام مسرت کی مقدار کو بڑھاتا، یا کم کرتا ہے، تو تمام علمائے اخلاق اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ اس حد تک صواب یا خطا ہوتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے فلاں قسم کے کردار سے کسی کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تو اس کردار کو مشکل سے خطا کہا جا سکتا ہے۔ مرحمت کا فریضہ ہم کو مسرت کے زیادہ کرنے کا حکم دیتا ہے اور مسرت بظاہر ایک اچھی شئے ہے اگرچہ بعض اور وجوہ کی بنا پر خاص خاص مسرتوں پر اعتراض ہو سکتے ہیں۔ لہذا یہ سوال کہ افعال کے اندر مسرت پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے اخلاق سے غیر متعلق نہیں ہو سکتا اور نہ ہم اس سے انکار کر سکتے ہیں کہ اخلاقی کردار کے اندر یہ رجحان ہوتا ہے یا جس کردار کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے اندر یہ ہے، تو اس کو اس بنا پر با اخلاق سمجھنا چاہئے۔ جس حد تک افادی پر محض اس کی بنا پر اعتراض کیا جاتا ہے، وہ بہت خوبی سے اس کا جواب دے سکتا ہے اور اور اس کی بنیاد اس قدر استوار ہے کہ اس سے اس کو ہٹانے کی کوشش بیسود ہوگی۔ جرم شر ہوتا ہے اور یہ جسمانی و ذہنی تکلیف کا باعث ہوتا ہے۔ یہ کل انسانی مصیبت کا بڑا سبب ہوتا ہے، اور ایسی صریح و ناقابل انکار وجہ کی بنا پر یہ برا ہوتا ہے، اگر تم اس وجہ کو خارج کردو تو تم کو اس کی جگہ اسی قدر قوی وجہ دوسری نہ مل سکیگی اور حقیقت یہ ہے کہ بعض نقاط نظر سے، افادی استدلال اسقدر قرین عقل اور قوی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق کے متعلق اور تمام بحث و مباحثہ محض بے سود و فضول معلوم ہوتا ہے۔ کیا اس واقعہ کی توجیہہ کے لئے کہ انسانوں نے عام طور پر ایک دوسرے کے گلے کاٹنے کی حرکت کو مذموم قرار دیا ہے، ایسے پیچیدہ استدلال کے ذریعہ سے ثابت کرنا ضروری ہے۔ وہ ایسا کیوں نہ کریں؟ ؎

۵۔ بااین ہمہ جب ہم مختلف اعتراضات کا زیادہ صراحت کے ساتھ جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں، جو اس کثرت و شدت کے ساتھ ہوتے ہیں، تو ہمیں اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ افادی نظریہ کے لئے کم از کم دوبارہ بیان کرنے یا اس کے سر نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ اس فلسفہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ اخلاقی قانون کی تمام اہم خصوصیات کی توجیہہ ناقص طور پر کرتا ہے۔ اول تو یہ کہا گیا ہے، کہ

چونکہ اخلاق کا مدار مسرت کے انداز ے پر ہے، چونکہ لوگوں کے مسرت کے تعقلات میں بیحد اختلاف ہوتا ہے، اور چونکہ افعال کا خاص ہی قسم کی مسرت کے پیدا کرنے کا رجحان صرف پیچیدہ مظاہر کی مختلف اقسام کی جانچ کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے جو کسی قسم کی علمی تحقیق کے قابو میں نہیں آئیں، اسی لئے جو اصول مرتب ہونگے ان کا بے قاعدہ اور بیحد متغیر ہونا ضروری ہے۔ اگر کسی خاص وقت وہ ایک خاص شکل اختیار کرتے ہوں، تو اس کی کوئی وجہ متعین نہیں کیجا سکتی کہ وہ دوسرے وقت اور دوسری جگہ دوسری شکل اختیار نہ کر لیں۔ پھر دیکھو کہ چونکہ ہم آغاز گفتگو انفرادی تعقلات مسرت سے کرتے ہیں اور ہمارے پاس ایک شخص کی رائے کو دوسرے شخص کی رائے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ خاص نہیں ہوتی، یا ولی اور عابد کے اندازے کو گنا ہگار کے اندازے سے بہتر قرار دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہوتی، اس لئے اوسط آراء سے جو معیار قائم ہوگا، اس کا ادنیٰ و مبتذل ہونا ضروری ہے۔ علاوہ بریں چونکہ اس مفروضہ کے مطابق کردار کی اخلاقیت دراصل اس کے نتائج کے تابع ہوتی ہے (یعنی خود فعل کے علاوہ کسی شئے پر منحصر ہوتی ہے) لہذا ہم ہمیشہ کسی خارجی ضابطہ کی طرف جانے پر مجبور ہونگے شر محض شر ہونے کی حیثیت سے قابل اعتراض نہیں ہو سکتا اور نہ خیر محض خیر ہونے کی بناء پر مستحسن و پسندیدہ ہو سکتی ہے۔ بلکہ ہمیں ہمیشہ اخلاق کو کسی خارجی نیر کا باعث خیال کرنا چاہئے اور اس طرح پر فضیلت و نیکی کی اصل روح کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ضمیر ایک فضول و زائد شئے رہ جاتی ہے۔ پس آخر میں افادیہ کا اخلاقی قانون مصلحت سے آگے نہیں بڑھتا۔ کوئی اور شرط بھی ہوتی ہے جس کے حوالہ سے ہم کو کوئی خاص راہ کردار اختیار کرنی پڑتی ہے لہذا اخلاقی اصول اگرچہ یہ اس امر کے لئے ایک مفید علامت کا کام دے سکتا ہے کہ اوسط حالات میں ہم کو کیا کرنا چاہئے، مگر اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ ہر حال میں ہم کو کیا کرنا چاہئے کوئی اعلیٰ و مطلق اصول نہیں ہو سکتا لہذا وہ تمام امتیازی خصوصیات جن کا ہم نے اپنا نظریۂ اخلاق قائم کرتے وقت لحاظ رکھا تھا کم و بیش ضائع ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ اگرچہ افادی ان اوصاف کی جگہ جو بیان ہو چکے ہیں، کچھ نہ کچھ پیش کر سکتا ہے، مگر وہ اخلاق کی صرف خارجی نمائش کر سکتا ہے اور ایسی عمارت تیار کرتا ہے، جو بظاہر تو ایسی معلوم

ہوتی ہے، کہ ہمیشہ رہیگی مگر پہلے ہی بس پر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے وہ اپنے ضابطہ کو اخلاقی کہہ سکتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسا ضابطہ ہے، جس کو نہ تو ثبات ہے اور نہ اس میں فوقیت بحسانی اور غیر مشروط صحت پائی جاتی ہے۔

۲۔ ارتقائی معیار اگر اس اخلاقی فلسفہ پر جس کی میں حمایت کر رہا ہوں یہ اعتراضات کئے جائیں تو میں ان کا جواب پہلے ہی دے چکا ہوں۔ مگر بہت سے ارباب فکر کا خیال یہ ہے کہ یہ نئے لباس میں قدیم شئے ہے۔ لہذا میری تجویز یہ ہے کہ اس امر پر زیادہ توجہ کے ساتھ غور کیا جائے کہ کس حد تک ارتقائی اخلاقیت ان نظریات کا مقابلہ کر سکتی ہے، جو کسی نہ کسی حد تک عقل میں آتے ہیں، برخلاف قدیم افادیت کے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے، کہ افادیت اس طریق تفلسف سے پیدا ہوتی ہے، جو تا بہ امکان ہر اولی طریقہ کو مسترد کرتا ہے، نیز تمام وجدانات، یا مفروضہ منطقی ضروریات فکر کو ترک کرتا ہے تاکہ اخلاق کی بنیاد تجربہ پر قائم کی جائے۔ لہذا افادی کا رجحان یہ ہے کہ وہ تمام علم کو اس خالص تجربی علم کے مطابق سمجھے جس میں دو بین مظہروں کی پہلی مطابقت کا تجربہ آئندہ مطابقت کی توقع کی بنیاد ہوتا ہے۔ اس اصول کو جہاں تک ہو سکے منطق کر کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استدلال دراصل تصورات کو مربوط کر لینے کا عمل ہے اور ائتلاف اگرچہ عملی طور پر بعض صورتوں میں بالکل ناقابل شکست ہوتا ہے، مگر اس کو بالقوہ طور پر ہمیشہ قابل شکست سمجھا جاتا ہے۔ اس کا منطقی نتیجہ سالمانیت یا ہر قسم کے منتظم نظام کو خواہ وہ تصورات کا ہو، جن کو ذہن کے اندر موجود خیال کیا جاتا ہے موجود نہیں ہے یا ایسی اشیا کا ہو، جن کو ذہن سے خارج مانا جاتا ہے، اور جن کا استحضار مجموعے کو ہوتا ہے، جو ذہن لا متناہی تحلیل کی قابلیت رکھتا ہے یا حس کے اندر ٹکڑے ٹکڑے ہو لینے اور حقیقت کی صورت میں مرتب ہونے کی قابلیت ہوتی ہے۔ لہذا تمام اولی حقائق مٹ جاتی ہیں۔ اور چونکہ ممکن ہے کہ نام نہاد اولی حقائق غیر مصدقہ اور غلط مسلمات کو اس لئے کامل تحلیل کا اطلاق کم از کم عارضی طور پر مفید ہونا اگرچہ وہ ارتیابیت جس کا یہ باعث ہوتا ہے، آخر کار جائز قرار نہ پائے علاوہ برایں چونکہ اس قسم کے تمام مفکرین کا یہ رجحان ہوتا ہے کہ وہ دو عضویوں کے فرق کی توجیہہ اختلاف حالات سے کرتے ہیں اس لئے ان کو ایک منطقی ضرورت

اس پر مجبور کرتی ہے کہ وہ حالات کے عمل کرنے کے لئے غیر متغیر سالمات کے وجود کو فرض کریں۔ مثلاً دو آدمیوں کے مابین جو فرق ہے، وہ مختلف ائتلافات کی بنا پر ہوئے اور ان خلقی رجحانات سیرت کی بنا پر نہیں ہوا جن کے متعلق یہ شبہ ہوتا ہے، کہ انکو خلقی تصورات سے نسبت ہے، ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ ایک یکساں وغیر متغیر انسان ہے (جیسے بے رنگ کا غذ یا اولین سالمہ ہوسکتا ہے) جس میں وہ حالات جن کے اندر کہ وہ ہے تمام اوصاف پیدا کر دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض افادی نظریات میں یہ مسلمہ بہت کام انجام دیتا ہے۔

۷۔ ان مسلمات کے وجود سے، جو کم و بیش صراحت کے ساتھ تسلیم کئے جاتے ہیں، اس مذہب کے لوگوں کا عام رجحان ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ان کے بعض نقائص سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق معاشرۃ ایک مجموعی جسم ہے جو ایسے غیر متغیر سالمات سے تعمیر ہوتا ہے، جن کو انسان کہتے ہیں۔ انسان سے اولین خصوصیت جو منسوب ہوسکتی ہے، وہ مسرت کی خواہش ہے، اور ہم کو مسرت کا تعقل جذبی سکون کے طور پر کرنا چاہئیے، جو ایسے مجموعوں میں شمار و تقسیم ہو سکتے ہیں، جنکی کسی خاص فرد کے مذاق سے علیحدہ بھی ایک قیمت ہوتی ہے پس کردار اس اعتبار سے خوش اخلاق یا بد اخلاق ہوتا ہے، جس اعتبار سے اس فرضی سکے کا حجم گھٹتا یا بڑھتا ہے۔ لذات و آلام میں سکوں کی طرح لین دین ہوسکتا ہے اور ہم کو صرف یہ حساب لگانا ہوتا ہے، کہ زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم الم کیونکر حاصل ہوسکتا ہے۔ میری یہ ہرگز خواہش نہیں کہ میں افادی کو اس کے نظریہ کی کسی انتہائی صورت کا پابند بناؤں، یا ان نتائج بد کو پیش کروں جو کبھی کبھی اس سے مستنبط کرلئے جاتے ہیں۔ جن اعتراضات سے میں بحث کرونگا وہ مجھے اس نظریہ کی اصل روح پر عائد ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔

۸۔ جس معیار کا اوپر ذکر ہوا ہے، حقیقت میں اس پر ایک ایسا اعتراض ہوسکتا ہے، جو مجھے قطعی معلوم ہوتا ہے، اور اس سے طریقہ کی حقیقی حدود ظاہر ہوتی ہیں۔ میری مراد یہ ہے کہ یہ معاشری عضویہ کی حقیقی نوعیت کا لحاظ کرلینے سے انکار کرتا ہے، اور اس کو محض مستقل بے تعلق سالمات کا ایک مجموعہ قرار دیتا ہے۔ افادی

استدلال اس صورت میں بالکل صحیح ہوتا اگر ہم خود فعل سے اس کے نتائج جمع کر سکتے اور پھر تعمیم کر کے جماعت کے فعل پر حکم لگا دیتے مثلاً میں دیکھتا ہوں کہ کچے پھل کے کھانے سے تکلیف ہوتی ہے، میں اس سے پرہیز کرنے کا ارادہ کر لیتا ہوں، اگر اور سب کو بھی یہی محسوس ہو، تو اگر وہ دانشمند ہیں تو میرے فیصلہ پر عمل کرینگے بشرطیکہ یہ فرض کر لیا جائے کہ بعد میں جو تکلیف ہوتی ہے، وہ قطعاً ابتدائی لذت سے زیادہ ہوتی ہے، اور ایسے فوائد بالکل نہیں ہیں جن سے اس تکلیف کی تلافی ہو سکے۔ اسیطرح سے ہم قتل چوری دروغ گوئی شراب خواری وغیرہ کے متعلق استدلال کر سکتے ہیں۔ یہ بہت زیادہ خرابی کا باعث ہوتے ہیں اور ایسی خرابی جو لذت سے بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ اس لئے ہم حکم لگاتے ہیں کہ ان سے مسرت میں بہ حیثیت مجموعی کمی واقع ہوتی ہے، اور مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں ہے کہ ہماری افادہ کی رائے اس قدر اخلاقی حکم سے خلط ملط ہوتی ہے، کہ انسان ایک کو دوسرے میں تغیر پیدا کیئے بدل ہی نہیں سکتا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ ہماری آراء بداخلاقی کردار کے اثرات کے متعلق اس سادہ طریقہ سے بہت ہی ناقص طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ قتل کے اوبعض شر کو اگر اس معیار پر رکھ کر دیکھا جائے تو یہ وہ الم ہے جو مقتول برداشت کرتا ہے، جس کے مقابلہ میں اگر ہم مسرت کو بطور خیر کے لائیں تو یہ وہ ہوگی جو اس سے قاتل کو ہوتی ہے۔ اگر اخلاق کی تعریف مسرت سے کیجائے تو اس میں شک نہیں کہ ہم کو ہر قسم کی مسرت کا لحاظ کرنا ہوگا۔ اور ان کا اس حد تک مساوی لحاظ رکھنا ہوگا، جس حد تک کہ وہ مساوی ہیں۔ ہم کو عداوت اور مرحمت دونوں قسم کی لذتوں کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس استدلال کے مطابق بھی عمل کے خلاف وجوہ زیادہ ہیں تو بھی عام طور پر اس کے خلاف جو لوگوں میں تعصب ہے، از روے حساب اس کو اس قدر شدید نہ ہونا چاہیئے۔ لہذا ہم اپنے استدلال کی ثانوی یا خارجی نتائج کے لحاظ سے اصلاح کرتے ہیں، اور خصوصاً اس صدمہ کے خیال سے، جو اس سے عام اطمینان و امان کے احساس کو پہنچتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم قاتل کی لذت کا لحاظ کرنے پر یہ اعتراض کریں کہ اس کا محرک جس سے ایذا رسانی میں لذت مترشح ہوتی ہے، محرک بد ہے۔ لہذا جو لذت اس سے پیدا ہوتی ہے، اس کا خمیازہ

کل معاشرۃ کو بھگتنا پڑتا ہے۔ مگر اب یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہمیں ایک ایسے امر کا بھی لحاظ کرنا چاہیئے جس سے ابتک غفلت برتی گئی تھی، یعنی ایک خاص قسم کے معاشری نظام کا وجود اور اس کے افراد میں ایک خاص قسم کی بصیرت کا پایا جانا چونکہ احساس اطمینان وامان کو صدمہ پہنچنا بلاشبہ ایک اہم امر ہے، جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، لہذا یہ صدمہ باہمی اعتماد کے ایک معیار کے وجود کے متناسب ہے۔ قتل کے معنی مختصراً غیر ذمہ دار اشخاص کے مارنے کے ہیں۔ جلاد اور سپاہی بعض حالات میں مار سکتے ہیں۔ اور اگرچہ بعض جلد باز نظریہ ساز جنگ کو عام قتل کہہ سکتے ہیں، مگر ان میں جو امتیاز ہے، وہ نہایت اہم ہے۔ کیونکہ جنگ سے اس طرح معاشری نظام کا انقراض نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس کے برعکس یہ اس عمل کا ایک اہم جزو ہے، جس کے ذریعہ سے یہ نظام قائم ہوا ہے۔ جنگ کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دینے کی تجویز تو سہل ہے، اور ہم سب یہ امید کرتے ہیں کہ یہ ترک کیجا سکتی ہے، مگر چند جوشیلے اشخاص کے علاوہ، سب اس بات کو محسوس کر سکتے ہیں، کہ اس کے ترک کی تجویز کرلنے کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق و معاشرۃ کی ازسرنو تعمیر ہو۔ یہ کوئی پھوڑا پھنسی نہیں ہے جس کو بالکل نکال ڈالا جا سکتا ہو بلکہ ایسے اعمال کا نتیجہ ہے، جو بعض مدارج میں معاشرۃ کے نمو کے لئے لازمی و ناگزیر ہوتے ہیں۔ جو بات جنگ کے متعلق صحیح ہے، وہی قتل کے متعلق بھی صحیح ہے۔ ابتدائی زمانہ میں تو اجتماعی اور انفرادی قتل کا امتیاز سمجھ میں نہیں آتا اور چونکہ انفرادی جھگڑوں کے رفع کرلنے کے لئے کوئی تنظیم نہیں ہوتی، اس لئے لوگوں کو اپنے جھگڑے خود چکا لنے چاہیئں۔ اور اس طرح پر عمل کرنا چاہیئے جس کو بعد میں (جب قانون کا نشوونما ہو جائے) تو قانون کو اپنے ہاتھوں میں لے لینا کہا جائے۔ نیز یہ بھی صحیح ہے، کہ موجودہ زمانہ میں قاتل اور خونی ایک عادی اور لہذا بڑا اور مضرت رساں شخص ہوتا ہے، کیونکہ اس کی تشفی سے اتنا شر پیدا ہوتا ہے جس کی اسکی مسرت سے تلافی نہیں ہوتی مگر اس کے معنی فی الحقیقت اس امر کے دعوی کرلنے کے ہیں کہ ایسا معاشری نشوونما ہو چکا ہے جس میں جبلتیں اس قدر بری ہیں کہ ان کو قابو میں رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابتدائی زمانے میں جب مقیم پولیس نہیں تھی، اس وقت مسرت کا حساب

مادی اعتبار سے مختلف تھا۔ اس وقت قاتل احساس اطمینان و امان کو ضرر نہیں پہنچاتا تھا، کیونکہ اس کا تو درحقیقت وجود ہی نہ تھا بلکہ وہ تو شاید ایک ضروری فعل انجام دیتا ہو اور نہ مقتول کی تکلیف اس قسم کی ہوگی، اور نہ وہ لذت جو قتل سے حاصل ہوتی ہے اس قدر بری سیرت کو ظاہر کریگی"۔

۹۔ پس نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ اصول کے براہ راست منطبق کرنے سے حاسہ کا ایک بہت ہی اہم جزو بڑھ جاتا ہے۔ ہمیں اس بات کو بغور دیکھنا چاہئے (کیونکہ یہ نہایت ہی اہم ہے) کہ اس کے اندر کس قدر مفروضے مضمر ہیں۔ افادی یا انفرادی معاشرۃ کو یکساں انسانوں کا مجموعہ خیال کرتا ہے۔ ہر شخص کی سیرت کو غیر متغیر سمجھا جاتا ہے صرف ایک فرق ہے جس کو وہ اخلاقی اعتبار سے ضرور سمجھتا ہے اور یہ نتائج افعال کے کم و بیش کامل و صحیح حساب پر مشتمل ہے۔ لہٰذا اس معاشرۃ کو سب سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی، جس کو ان نتائج کا سب سے واضح ادراک ہوگا، اور جو ان کے لحاظ سے قوانین نافذ کرے گی۔ کیونکہ فی الحال ہم یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ برائی کا ادراک اس کے ازالہ کی جانب رہبری کرتا ہے۔ چونکہ سیرت میں آہستہ آہستہ تغیر ہوتا ہے اور معاشری علائق کو تقریباً غیر متغیر فرض کیا جا سکتا ہے، اس کی کسی خاص وقت میں اس سے تقریباً صحیح جانچ ہو سکتی ہے۔ یعنی بداخلاق کردار کے نتائج عموماً مصیبت اور بدبختی کا باعث ہوتے ہیں اور جوں جوں ہم ان کی کھوج لگاتے ہیں، یہ واقعہ اور بھی واضح ہوتا جاتا ہے۔ مگر جب ان امور سے ہم حکمی معیار جیسی کسی شے کے قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو بیاں کے ناکافی ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ نتائج کا صرف اس وقت پتہ لگ سکتا ہے، جب ہم معاشری ساخت کی نوعیت کو تسلیم کر لیتے ہیں جس سے انفرادی ارتقا کی بھی ایک خاص نوبت مترشح ہوتی ہے اور ان میں سے ایک بات بھی مفروضہ اکائی کے خواص سے مستنبط نہیں ہو سکتی۔ فطرت انسانی غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر شے ہے، اور اخلاق کا مقصد محض یہ ہے کہ اس کی اصلاح کرے۔ جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو یہ ہمارے دیکھتے دیکھتے بدل جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم یہ سوال کریں کہ نتائج کس کو سمجھنا چاہیئے تو یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ظاہر و نمایاں نتائج میں سے ہم چند کو انتخاب کر کے یو نہیں اس سے منسوب نہیں کر سکتے۔

قتل کے نتائج کیا ہیں، اس کا پورے طور پر جواب دینے کے لئے ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم کو پوری طرح عدم وقوع قتل کے نتائج معلوم ہوں یہ معلوم ہو کہ اس کا اشخاص پر کل معاشرۃ پر اور قاتل کی سیرت پر کیا اثر ہوگا۔ قتل کی ایک خاص حد تک کثرت سے کیا ظاہر ہوتا ہے۔ ہم کو وہ کل فرق معلوم ہونا چاہیئے جو ایسی معاشرۃ جس میں کہ قتل کے واردات زیادہ ہوتے ہیں اور ایسی میں جس میں قتل کے واردات کم ہوتے ہیں پایا جاتا ہے۔ پھر اس سے ساخت کا کامل فرق مترشح ہوتا ہے، جس کے نتائج اس خاص خرابی سے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ قتل کے واردات کی بیخ کنی کرنے کے معنی معاشرہ کے متمدن بنا دینے کے ہیں، اور جب تک کہ ہم معاشری نشوونما کے قوانین کا لحاظ نہ کرینگے، تو یہ بتانا ناممکن ہے کہ تمدن کے اندر کیا کیا چیزیں شامل ہیں۔

۱۰۔ افادی معیار اکثر انتہائی صورت میں پیش کیا جاتا ہے۔ اخلاق ایسا کردار ہے جس سے بڑی سے بڑی تعداد افراد کو زیادہ سے زیادہ مسرت نصیب ہوتی ہے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ اس وقت تک بے معنی ہے، جب تک کہ ہم بعض خاص شرائط فرض نہ کرلیں۔ یہاں اس سے ہماری مراد زیادہ سے زیادہ ممکنہ مسرت ہونی چاہیئے، جو صرف ایک خاص مفروضہ ہی پر ممکن ہوسکتی ہے۔ لیکن کس مفروضہ پر۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ فطرت انسانی غیر متغیر ہوتی ہے۔ مگر صرف یہ ناکافی ہے۔ یہ اس قسم کے نتائج کی طرف لیجائیگی، جیسے کہ وہ معاشرۃ سب سے زیادہ مسرور ہوگی جس میں کم سے کم قتل ہونگے اب ان کی کمی کا جو باعث بھی ہو۔ مگر یہ حقیقت بھی مشکوک ہے، کیونکہ تشدد میں کمی بھی دو طرح سے پیدا ہوتی ہے، ایک تو توانائی کی کمی سے، دوسرے امن پسندی کی زیادتی سے۔ اور بعض خاص عادات کے رفع ہوجانے سے، معاشری عافیت کے متعلق کوئی بہت صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض خاص خرابیوں کی کمی ایک نوبت کے بعد معاشری ترقی کی علامت ہے مگر یہ کل پیچیدہ عمل کا معیار نہیں ہے۔ اب اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ وہ خاص نوبت آگئی ہے اور اس نوبت پر دو معاشرتوں کا باہم مقابلہ کرنے پڑے، جس معاشرۃ میں سب سے کم قتل ہوں وہ سب سے زیادہ مسرور معلوم ہو، تو ہمارا دعوی ایک حد تک معقول ہوگا اور یہ دعوی ایسا ہوگا جس کی اہمیت بلاشبہ بہت زیادہ ہوگی۔ لیکن بظاہر

یہ بے قاعدہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ہم بعض جبلتوں کے وجود کو بطور واقعہ اصلی کے مسلم مانتے ہیں۔ لہذا اگرچہ ہم وجدانات کو خارج کر دیتے ہیں مگر درحقیقت ہم ایک خاص قسم کے رجحان کے وجود کو فرض کرتے ہیں حالانکہ ہم اس مفروضہ کے منوانے کی کوئی کوشش نہیں کرتے۔ ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ مقررہ حالات میں قتل معمولاً قابل اعتراض ہوتا ہے۔ مگر ہم یہ بیان کرنے کی کوشش نہیں کرتے کہ اس کی برائی کے اسباب کیا ہیں، یعنی ہم وہ عام اصول بیان نہیں کرتے، جس پر کہ ہمارا استدلال مبنی ہوتا ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم بعض خاص تعصبات میں مبتلا ہوتے ہیں، جو کم و بیش بے قاعدہ ہوتے ہیں، یا جن کو عام مسرت کو نقصان پہنچائے بغیر بدلا جا سکتا ہے۔ مگر فرض کرو کہ ہم بعض متعلقہ احساسات کو رفع کر دیتے ہیں، تو کیا اس سے ہم بہ حیثیت مجموعی زیادہ مسرور نہ ہونگے۔ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو سابقہ واقعہ کی طرف پھر رجوع کرنا پڑتا ہے، اور ہم کو دو ایسی معاشرتوں کی مسرت کا باہم مقابلہ کرنا ہوتا ہے جو صرف اس بارے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، کہ انسانوں پر مشتمل ہیں جس سے یہ کل مسئلہ اس قدر پیچیدہ اور غیر متعین ہو جاتا ہے کہ اس سے عملی طور پر کام لینا دشوار ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ اب ایک لمحہ کے لئے ایسی صورت پر غور کرو جو شاید صورت مماثل سے بھی کچھ زیادہ ہے۔ جس حد تک کہ ہماری جسمانی ساخت کا تعلق ہے، اس حد تک جو محرک خیال میں آسکتا ہے، وہ صرف حصول لذت ہے۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ وہ شخص سب سے زیادہ عقل سے کام لیتا ہے، جو بہ حیثیت حیوان کے اس طرح عمل کرتا ہے، کہ اس کو زیادہ سے زیادہ لذت نصیب ہو۔ لیکن اگر ہم اصول زندگی براہ راست اس امر کا لحاظ رکھ کر قائم کریں، تو ہم غیر محدود پیچیدگی میں مبتلا ہو جائینگے۔ حقیقت یہ ہے ہم کو یہ کہنا چاہیئے کہ انسان کو اپنی جسمانی ساخت کے اعتبار سے عمل کرنا چاہیئے۔ لذت اس کے خاص نظام سے علیحدہ کوئی شے نہیں ہے۔ محض یہ اصول کہ اس قدر لذت حاصل کرو جس قدر کہ تم حاصل کر سکتے ہو، اس وقت تک ناقابل فہم ہے، جس وقت تک ہم آگے نہ بڑھیں اور کچھ شرائط ایسی نہ بتائیں جن کا پورا کرنا ضروری ہو۔ مثلاً ہر جبلت کو اس کی باری ملنی چاہیئے اور ان کے علیحدہ علیحدہ حلقوں کا تعین عام

عضوی حالت سے ہونا چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کردار کی بعض صورتیں الم کا موجب ہوتی ہیں اور بعض لذت کا، اور یہ ایک سے بچنے اور دوسرے کے اختیار کرنے کے لئے بالکل ایک ظاہر وجہ ہے۔ پھر دیکھو کہ بعض تکلیف سے تو یہ مترشح ہوتا ہے کہ علاج کا عمل ہو رہا ہے، اور بعض سے یہ مترشح ہوتا ہے مرض اپنا کام کر رہا ہے، لہذا جو کرداران کو بڑھاتا ہے، وہ یا تو مبنی بر فراست ہوتا ہے یا مبنی بر حماقت ہوتا ہے۔ لہذا اس سادہ اصول کہ زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرو" کے بجائے ہم اس عام اصول کو پیش کرنا چاہیئے کہ "صحت کو قائم رکھنا چاہیئے"۔ ظاہر ہے کہ دونوں اصول ایک دوسرے کے بہت ہی مطابق ہیں۔ بالعموم سب سے زیادہ تندرست آدمی سب سے زیادہ مسرور بھی ہوتا ہے۔ لہذا بہتر ین اور جسمانی لذت کے حاصل کرنے کے لئے یہی ایک عام اصول ہے کہ تندرست ہو اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی قسم کا اصول مسرت کو مقصود بنا کر بھی قائم کیا جا سکتا ہے مثلاً ہم اعتدال تجویز کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شرابخواری کے بعد اکثر درد سر ہوتا ہے، اور شرابخواری کی عادت سے، اور آلام اور مختلف قسم کی بیماریاں ہوتی ہیں۔ مگر ایسی صورت میں ہم صراحتاً عضوی شرائط کا حوالہ دے رہے ہیں جن کو یہ کہہ کر جمع کیا جا سکتا ہے کہ شرابخواری صحت کے لئے مضر ہے۔ لہذا اس بات کو خواہ صراحتاً بیان کیا جائے، یا کنایتہً، بہرحال یہ ہمارے بیان کا ایک لازمی جزو ہے، اور صرف اسی سے معیار مقرر ہوتا ہے۔ ہم صحت کی خواہش کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ صرف لذت کی شرط کے طور پر ہو۔ مگر حصول لذت کا صرف ایک اصول ہے، اور وہ یہ کہ اس عام شرط کو قطعی طور پر پورا کر دیا جائے۔ اگر ہم مختلف اقسام کی لذت کو براہ راست جمع کرنا چاہیں، اور ان کی قیمت کا مقابلہ کر کے یہ معلوم کریں کہ کس حد تک یہ ایک دوسرے کے مطابق ہیں اور فیصلہ کریں کہ ان میں سے ایک سے ہم کو کس حد تک متمتع ہونا چاہیئے تو ہم ایسی پیچیدہ مہم کے سر کرنے کی ابتدا کرینگے، جو بہت دشوار ہے، اور اس لحاظ سے غیر ضروری بھی ہے کہ بہرحال اس عمل کا سبب اس عضوی شرط کا پورا ہونا ہے جس کو صحت کہتے ہیں۔ عضویہ نے ہمارے لئے یہ مسئلہ تقریباً حل کر دیا ہے۔ اس کی ساخت کچھ ایسی

ہے، کہ جو شے اس کے لئے لذت بخش ہوتی ہے، وہ تقریباً مفید بھی ہوتی ہے۔ ہم اس مفروضہ سے آغاز کرتے ہیں اغلاط کو نتیجۂ عکس سے درست کرتے ہیں کہ جو شے آخر کار مفید ہوتی ہے وہ زیادہ سے زیادہ لذت کا بھی باعث ہوتی ہے؛

۱۲۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افادی اور ارتقائی معیار میں یہی اصل فرق ہے۔ ایک تو معیار مسرت کو قرار دیتا ہے، اور دوسرا معاشرۃ کی صحت کو دونوں درحقیقت ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں، بلکہ اس کے برعکس ان میں لازمی طور پر ایک دوسرے کے مطابق ہو جانے کا رجحان ہے۔ مگر آخر الذکر سے اِن معنی میں حکمی معیار کی تشفی ہوتی ہے، جن معنی میں اول الذکر سے نہیں ہوتی۔ میں مسرت کی خواہش کرتا ہوں اور تجربے سے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں مجموعہ حالات سے مجھے مسرت نصیب ہوتی ہے اور بتدریج مجھے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ خود کو مختلف تسویقات میں کیونکر منقسم کروں جس سے مسرت کے عام اصول معلوم ہو جائیں۔ لیکن حکمی نظریہ کے کسی جرثوم کے حاصل کرنے کے لئے مجھے خارج سے داخل کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ قانون مسرت صرف اس وقت تک سادہ معلوم ہوگا، جس وقت تک اس کو ایسے شخص کی حالت کے مطابق سمجھا جائیگا، جس کو یہ تمام تجربات ہوتے ہیں۔ مسرت کی خارجی شرائط بہت سی ہیں، اور ان کو جمع کرنا ناممکن ہے۔ مگر ان کا اس بات میں متفق ہونا ضروری ہے کہ یہ مجھے میرے وجود کے قوانین کے مطابق ہیجان و متاثر کرتی ہیں، جس سے یہ سب متحد و مربوط ہوتی ہیں۔ لہذا عام اصول میری صحت کی نسبت سے قائم ہونا چاہئے اور مختصراً اس کو میری صحت کا اصول ہونا چاہیئے جو کچھ کہ فرد کے متعلق صحیح ہے وہی معاشری عضویہ کی بابت صحیح ہے جو بہت زیادہ مبہم اور بہت کم مربوط شے ہے۔ جب ہم مختلف اور خارجی علائق پر نہیں، بلکہ عضویہ کی داخلی شرط پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اصول وحدت ملجاتا ہے۔ شرائط یا تو یہ کہہ کر بیان کیجاسکتی ہیں، کہ مختلف معاشری وظائف عمل میں آئیں اور معاشری اعضا میں تعلقات ایک خاص توازن سے باقی رہیں یا کردار کی ایسی مختلف صورتوں کو جمع کرنیکی کوشش کیجائے جن سے اس کے افراد کو مسرت حاصل ہوتی ہو۔ مگر ہم کو معقول و سادہ قانون اسی وقت ملتا ہے، جب ہم ایسے جسد سے آغاز گفتگو کرتے ہیں جو خود اکائی ہے

۱۳۔ لہذا ہم کو پھر ایک ایسا اصول ملجاتا ہے جو جہاں مستقل و غیر متغیر ہونے کا موقع ہوتا ہے وہاں مستقل و غیر متغیر ہوتا ہے اور جہاں صورت حال اس بات کی طالب ہوتی ہے کہ اس میں لچک ہو وہاں لچک بھی ہوتی ہے۔ ایک عضویہ اپنے کسی زمانہ نمو میں تندرست یا مریض ہوسکتا ہے۔ اور صحت و مرض کے قوانین مسلسل ہوتے ہیں، اگرچہ بعض حدود کے اندر یہ عضویہ کے تغیر کے ساتھ متغیر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم براہ راست افادی معیار کو لیں تو یہ سخت اور با ایں ہمہ مختلف جہات میں غیر محدود طور پر متغیر معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر فطرت انسانی کو مستقل قرار دیا جائے تو اصول کردار بھی غیر متغیر ہونگے۔ مگر چونکہ لوگوں کے افکار و محسوسات غیر محدود طور پر متغیر فرض کیئے گیئے ہیں، اس لئے کسی اخلاقی معیار کے ثبات کی کوئی ضمانت معلوم نہیں ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ افادی علمائے اخلاق نے، اخلاقی معیار کے تغیرات سے اس لئے بحث کی ہے، کہ اخلاق کو تجربہ پر مبنی قرار دینے کی ضرورت ثابت ہو جائے۔ انھوں نے ایک ہی طرح کے واقعات پر اس لئے بحث کی ہے کہ انسان کے کمال حاصل کرسکنے کے اعتقاد کی تائید ہو لیکن اگر فطرت انسانی اسس اعتبار سے اس قدر قابل اصلاح ہے، تو ہمارے پاس اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ ترقی ہی ہوگی اور تنزل نہ ہوگا۔ اور اگر (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) فطرت انسانی کو کسی نہ کسی اعتبار سے مستقل خیال کیا جاتا ہے، تو علم اخلاق جس کو قطعاً اس کے خواص سے مستنبط ہونا چاہیئے ایسی حالت میں مشکل سے تحقق ہوگا کہ اس کے مواد یعنی انسانوں میں غیر محدود تغیر ہوسکتے ہوں۔ ان متناقض امثلہ کے بجائے، ایسے معاشری عضویہ کا تخیل پیش کر کے، جس کا نشو و نما آہستہ آہستہ ہوتا رہتا ہے، ارتقائی فلسفہ نے اخلاقیات کی بڑی خدمت کی ہے کیونکہ اس میں خود تغیرات و اختلافات ایک مقررہ اصول سے مستنبط ہوسکتے ہیں، اور معاشری عضویہ کے وجود کو ایسی شے کی حیثیت سے تسلیم کرنے کی ضرورت جو محض میکانیکی ترکیب سے نہیں بنی ہے، معاشری جبلتوں کو بغیر اس کے کہ ان کو ماورائی وجدانات تک بلند کرے، ان کا جائز حق دیتی ہے۔

۱۴۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ میرے نزدیک افادیت سے ہم کو فوری اخلاق دستیاب ہوتا ہے۔ یہ اس طریق کے مطابق ہے، جس طریق کے لوگ فی الحقیقت استدلال کرتے ہیں، اور اخلاقی مسائل کے متعلق اس قسم کی عارضی بحث حق بجانب بھی ہوتی ہے۔ ہم

دیکھتے ہیں کہ ایک خاص معاشری ترتیب یا انضباط سے بُرے اور اچھے اثرات پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان کو اجمالی طور پر جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس کے بعد جیسی صورت ہوتی ہے، ہم ان کو منضبط کرتے ہیں یا ترک کر دیتے ہیں۔ ہر حالت میں ہمارے اخلاقی احکام ان مشاہدات سے متعین ہوتے ہیں یا ان کو ان کے مطابق ہونا چاہئے۔ کسی قسم کا بھی کردار ہو اگر اس سے اس قدر پریشانی و مصیبت ہوتی ہو، جو اس کی لذت سے زیادہ ہو، تو وہ اس حد تک بُرا ہے، اور اگر یہ زیادہ تر مسرت کا باعث ہوتا ہو تو اچھا ہے۔ ایسے افعال کے ترقی دینے اور ان کے ممد و معاون ہونے کی پیہم کوشش ہوتی ہے جو مسرت بخش ہیں، اور ان افعال کے ترک کرنے کی کوشش جاری رہتی ہے جو تکلیف و پریشانی کا موجب ہیں، اور یہی کل اخلاقی ترقی کی اصل اساس ہے۔ کسی اخلاقی قانون یا معاشری نظام کی اصلاح کے وقت ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ درحقیقت مصیبت و کلفت کا باعث ہے، اور اس کی اصلاح سے مسرت زیادہ ہو جائیگی۔ مجھے اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ کوئی اور صورت استدلال حقیقی قوت رکھتی ہے۔ اخلاق میں واقعی ترقی کا تعین ہر نوبت پر افادی امور کی بنا پر ہوتا ہے۔ جب ہم اس سے تعمیم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اخلاق کی صورت اخلاقی کردار کا معیار مسرت کے پیدا کرنے کا رجحان ہے تو ہم دشواریوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس کا سبب وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ ہم اس طرح سے تعمیم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کہ صحیح بیان کی ایک اہم شرط کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ہم غیر متغیر کو متغیر اور متغیر کو غیر متغیر سمجھ رہے ہیں۔ اگر ہم کوئی سے دو عضویوں کا آپس میں مقابلہ کریں، تو ہم ایک طرح کی عضوی عینیت فرض کرتے ہیں۔ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ یہ دونوں جبلتوں کا ایک مغز رکھتے ہیں، اور ان کے مطابق عادتیں ہوتی ہیں، جن سے ان کی اصل سیرت کا تعین ہوتا ہے۔ ایک حد تک یہ متغیر ہونے کی بھی قابلیت رکھتا ہے، مگر ان اساسی عضوی علایق کی یکسانی کے ساتھ۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر کوئی کردار الم کا باعث ہو تو وہ اس حد تک برا ہے۔ جس حد تک وہ وجود عقلی مشاہرے کی قابلیت رکھتا ہے ممکن ہے کہ یہ کردار کی کل اقسام کو اسطرح سے مرتب کرے کہ یہ مولم حالات کی طرف لیجاتی ہیں یا لذت بخش حالات کی طرف

اور اس کا فعل ان کے اعتبار سے ہوگا۔ دوسری طرف الم سے عضویہ کی ایک خاص حالت ظاہر ہوتی ہے جس کو ہم بیمار کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ معمولی توازن کے بگڑجا نے کی وجہ سے ہوتی ہے خود اس ذات کی ساخت کچھ ایسی ہونی چاہیئے کہ لذت کے حالات و شرائط صحت کے حالات و شرائط کے مطابق ہوتے ہیں۔ یعنی اس حد تک جس حد تک کہ ہم عضوی علائق کی عینیت فرض کرتے ہیں دونوں ایک دوسرے کے مطابق ہونگی۔ جو افعال باعث الم ہوتے ہیں وہ برے ہوتے ہیں اور جو افعال اور جو مرضی عمل کا باعث ہوتے ہیں وہ بھی برے ہوتے ہیں داخلی اور خارجی قانون تقریباً ایک دوسرے کے مطابق ہو جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ خارجی اصول ایک قسم کی داخلی ساخت فرض کرتا ہے، مگر چونکہ یہ مقرر ہے، اس لئے اس کے واضح طور پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر اب ہم ایک نئی جبلت کی ضرورت کو محسوس کرتے ہیں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک قسم کا کردار اوسطاً باعث الم ہوتا ہے، اس لیئے ہم اس کے ترک کرنے کی تجویز کرتے ہیں۔ اس کو محض اس وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا کہ ہم ایک عضویہ سے بحث کر رہے ہیں، اور اس قسم کا ہر تغیر کل جسم کو متاثر کرتا ہے لہذا خود عضوی علائق متغیر ہو جاتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ پرانے عضویہ کی جگہ پر نیا عضویہ لے لیتا ہے۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ نیا عضویہ پرانے کی نسبت زیادہ عمدہ و باکار ہوتا ہے اور یہ عام مسئلہ زندگی کا زیادہ مکمل حل ہوتا ہے۔ چونکہ اس میں نئی حسیتیں ہوتی ہیں، اس لئے یہ مسرت کا اندازہ اسطرح سے نہیں کرتا، جس طرح پرانا عضویہ کرتا تھا۔ اگر ہم دونوں کا مقابلہ کریں تو ہم کو یہ فرض نہ کرنا چاہیئے، کہ بعینہ ایک عضویہ مختلف قسم کے حالات میں ہے، اور مسرت کے مختلف اندازے کرتا ہے بلکہ دو مختلف عضویے ہیں، جن کی مسرت کے پیمانے مختلف ہیں۔ یہ فرق ایک ہی طرح کی غایتوں کے نسبتہً زیادہ مکمل حصول سے ظاہر نہیں ہوتا بلکہ خود غایت کے اندر واقع ہو جانے سے ظاہر ہوتا ہے اور نئے نظام میں بہ حیثیت مجموعی قوت کار بھی زیادہ ہوتی ہے۔ عام اصول یہ ہے کہ ہر عضویہ اس اعتبار سے بہتر ہوتا ہے کہ یہ صحت کی شرائط پوری کرتا ہے۔ مگر ہم کسی عام اصول کی بنیاد مسرت پر نہیں رکھ سکتے کیونکہ اس کا معیار تو عضویہ کے ساتھ متغیر ہوتا جاتا ہے۔

۱۵۔ اس معنی میں معاشری عضویہ کا نشو و نما فرد کے نشو و نما کے بالکل مماثل ہے۔ حیوان کی ترقی اس بات کو ظاہر کرتی ہے، کہ وہ آہستہ آہستہ نئی جبلتیں اکتساب کرتا جاتا ہے، جو ایک عرصہ کے بعد عضوی ساخت کا جزو بنجاتی ہیں۔ جب تک یہ پوری طرح پر منتظم نہیں ہوتیں، اس وقت تک یہ کم و بیش اس کے کردار کو اس لذت و الم سے متعین کرتی ہیں، جس کے ساتھ ان کا ائتلاف ہوتا ہے۔ اور جب ان سے یہ حیثیت مجموعی اعلیٰ اور مکمل تنظیم ظاہر ہوتی ہے تو مستقل ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح سے معاشرۃ کی اخلاقی جبلتیں معاشری ارتقا کے مطابق ہوتی ہیں، اور ہر لمحہ اس حکم کو ظاہر کرتی ہیں جو مسرت یا کلفت کے متعلق اس کردار سے قائم ہوتا ہے جو مسرت یا کلفت کا باعث ہوتا ہے۔ جوں جوں ان میں تقسیم بڑھتی جاتی ہے، کل معاشرۃ کی ساخت بہتر ہوتی جاتی ہے، اور اس کی مسرت کے معیار کی بھی اصلاح ہوتی جاتی ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی نہ کسی وقت افادی حکم کے مطابق عمل ہونا ضروری ہے۔ معاشری ترقی کی اگر ایک خاص نوبت کو مسلم مان لیا جائے تو جس قدر معاشرۃ با اخلاق ہوگی، اسی قدر یہ تندرست ہوگی، اور اس کی عام مسرت زیادہ ہوگی۔ مگر چونکہ معاشرہ ترقی کے ساتھ خود مسرت میں تغیر ہوتا جاتا ہے، اس لیئے ہم مختلف نوبت پر دو معاشرتوں کا اسی طرح باہم مقابلہ نہیں کرسکتے جس طرح سے دو ایسی مشینوں میں باہم مقابلہ نہیں کرسکتے جن سے ایک ہی شے تیار ہوتی ہو، مگر ان میں سے ایک بہتر ہو۔

۱۶۔ اس امتیاز کی اہمیت کی مثال تقریباً ہر اہم معاشری بحث میں ملتی ہے۔ ایک خاص معاشی یا معاشرتی ترتیب سے ہم بعض برے نتائج محسوس کرتے ہیں۔ رشتہ ازدواج کے اٹل ہونے سے اکثر افراد کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اس کو ان حالتوں اٹل نہ ہونا چاہیئے۔ باہر کی مصنوعات کی درآمد سے بعض کارخانہ دار تباہ ہو جاتے ہیں۔ انکی درآمد بند ہو جانی چاہیئے۔ ہم فوری خرابی کا مداوا نسبتاً ظاہر علامات سے کرتے ہیں۔ مگر ہم اکثر اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں، کہ ہمارا معاملہ ایک پیچیدہ عضویہ سے ہے، اور حقیقی مسئلہ اس کی ساخت کی بنا پر لاتعداد اور دور رس اعمال کو مستلزم ہے ممکن ہے کہ ہم انفرادی طور پر شوہروں اور بیویوں کی شکایات کو رفع کرتے ہوں مگر اس سے خاندانی علائق کی عام پاکیزگی میں کمی واقع ہوتی ہو، اور ایک خاص طبقہ کو ہم قوم کی عام

صلاحیت کم کر کے فائدہ پہنچاتے ہوں۔ مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، کس کثرت سے اس قسم کی فروگذاشتوں سے عمدہ دلائل ناقص ہوجاتی ہیں اور مصلحین کی امیدیں ناکام ہوتی ہیں۔ اسی قسم کا ایک عملی نتیجہ استدلال کے اس جزء سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اگر کوئی اصول کردار اکثر صورتوں میں باعث الم ہوتا ہو تو یہ اس کے منسوخ کردینے کے لئے کافی وجہ نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے اس کے اصلاح طلب ہونے کا قرینہ ضرور پایا جاتا ہے۔ ہمارے لئے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے کہ تغیر سے جو نتائج مترشح ہوتے ہیں (جس میں وہ تغیرات بھی شامل ہیں جو فرد کی سیرت اور معاشری جسد میں ہوتے ہیں) ان سے ایک بہتر معاشری عضویہ پیدا ہوجائیگا۔ یہ سچ ہے کہ اصولاً ہم کو اس قسم کے تغیرات اختبار کے ذریعہ سے کرنے پڑتے ہیں۔ مگر پہلے سے یہ بات ذہن میں رکھنا مناسب ہے، کہ ہمیں اپنی توقعات کو مسئلہ کی پیچیدگی کے متناسب رکھنا چاہئے؛

۳۔ اخلاق کی تغیر پذیری

۱۷۔ ارتقائی نظریہ لازمی طور پر اخلاق میں تغیر کو فرض کرتا ہے۔ مگر غیر محدود یا بے قاعدہ تغیر پذیری کو فرض نہیں کرتا۔ اور یہ بات ممکن ہے، کہ ہم کو ایک اور سوال کی طرف لیجائے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ مسرت کی زیادتی سے، ہم مختلف اوقات میں مختلف نتائج تک پہنچیں گے۔ جو اوصاف وحشیوں میں عمدہ سمجھے جاتے ہیں، وہ تمدن انسانوں کے یہاں مستحسن نہیں رہتے۔ بعض اوقات انتقام کو فرض سمجھا جاتا ہے، اور ادنیٰ درجے کی معاشری حالت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے اس سے کلفت کم اور مسرت زیادہ ہو۔ چنانچہ بقول بیکن انتقام ایک وحشیانہ عدالت ہے۔ ممکن ہے کہ قانون کے ایک باضابطہ نظام کے قائم ہونے سے پہلے یہ ایک حد تک عدالت کے فرائض کو انجام دے۔ باضابطگی اور انتظام کے فضائل کو پیدا کئے بغیر اس محرک کو کمزور کردینے کے معنی تو یہ ہونگے کہ بدی کی سزا کو اٹھا دیا جاتا ہے اور اس سے ہمدردی کا نقص نہیں بلکہ احساس کی توانائی میں کمی محسوس ہوگی۔ دو معاشرتیں جو اس نوبت پر ہوں ان میں سے وہ، جس میں یہ کم سے کم ہو، اس کو مریض کہہ سکتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہونگے اس میں بمقابلہ اس کے جس کے اندر یہ عطوفت قوی ہے، مسرت کے حالات

ناموافق ہیں اگر معاشری حالت کا کوئی حوالہ نہ دیا جائے تو افادی معیار کی یہ عدم قطعیت سابقہ استدلال سے بھی ثابت ہوتی ہے، اور اس کے اندر ایک اور دقت بھی ہے جو اکثر پیش آتی ہے۔ مسرت کے مختلف معیاروں کے اختلاف کو افادی مسلک کی سب سے بڑی دشواری سمجھا جاتا ہے۔ ایک شخص ذہنی لذات کو ترجیح دیتا ہے، دوسرا جسمانی لذات کو ترجیح دیتا ہے۔ ان میں کونسا معیار صحیح ہے اور کیوں ہے۔ یہ سوال موجب اخلاق کے ذیل میں نہایت اہم ہے یعنی عام محرک کے متعین کرلنے میں جس سے ممکن ہے علمائے اخلاق رجوع کریں اور آئندہ باب میں اس کی جانب پھر لوٹونگا فی الحال ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے، کہ کس حد تک یہ معیار اخلاق کو متاثر کرتی ہے۔ اگر اخلاقی معیار مسرت کے متعلق مختلف اندازوں کا اوسط نکالنے سے پیدا ہو تو بلاشبہ دشواری ہوگی۔ لیکن مجھے اس امر سے انکار ہے، کہ ہر حالت میں اس سے ایک سچا نظریۂ اخلاق پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ میرے نزدیک اخلاقی حاسہ معاشری عامل کا نتیجہ ہے۔ یہ بعض جبلتوں کا مجموعہ ہے جن کی تنظیم قوم کے اندر ناقص ہوتی ہے اور جو اس نسبت سے قوی ہوتی ہیں، جس نسبت سے معاشرۃ تندرست و قوی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ یہ اس عام اعتقاد کے ساتھ متحد ہوجاتی ہیں جو بعض اقسام کردار کی مسرت کے اثرات سے متعلق ہے۔ نیز یہ بھی اسی طرح سے صحیح ہے کہ خواہ ہم یہ فرض کریں کہ معاشرۃ نے اس لئے ترقی کی ہے کہ اس کے اندر مفید جبلتیں ہیں (یعنی اس کے احکام مسرت درحقیقت ایسے تھے، جن کی بناپر اس نے ترقی کی) یا ہم یہ فرض کریں کہ جبلت بعض نتائج بد کے مشاہدہ کرلنے کے بعد قائم ہوئی۔ ترقی کے ابتدائی مدارج میں غالباً پہلا طریقہ غالب ہوگا۔ اور بعد کے مدارج میں آخری طریقہ غالب ہوگا کیونکہ اس سے استدلال کی واضح قوت مترشح ہوتی ہے۔ مگر بہرحال یہ فیصلہ کہ کردار ازروے اخلاق بُرا ہے اس فیصلہ کے مطابق ہوجائیگا کہ یہ مسرت کو کم کرتا ہے۔ لہذا ایسی قوم جس کے تعقلات مسرت ادنیٰ ہوں، اس کی اخلاق کے متعلق بھی ادنیٰ رائے ہوگی۔ اگر شہوانی لذت مسرت کے عام اندازے میں دخل رکھتی ہے، تو بہت ممکن ہے کہ فضیلت اعتدال یا عفت کو کچھ بہت زیادہ وقعت نہ دیجائے ؎

۱۸۔ میرے خیال میں اس کے متعلق شکل سے کوئی بحث کی جا سکتی ہے۔ مگر دوسری جانب یہ صحیح نہیں ہے، کہ ایک قوم میں جو اخلاق حکم یا فیصلہ رائج ہوتا ہے، اس سے کہیں کنایتہً یا صراحتہً یہ دعویٰ نکلتا ہے، کہ، کہ مسرت معیار وہ ہے جس کی اوسطاً ایک با اخلاق عامل خواہش رکھتا ہے، یا جو کل معاشرۃ کے لئے پسندیدہ ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے (اور جیسا کہ میں اپنے استدلال میں بیان کر چکا ہوں) کہ کسی معاشرۃ کی ترقی کناں حالت میں جو عام عمل ہوتا ہے، اس سے کچھ ایسی شے مترشح ہوتی ہے جو اس سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ اخلاقی قانون، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں پہلے خارجی صورت میں محسوس ہوتا ہے۔ یعنی لوگ اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں، کہ کردار کی بعض راہیں بلا لحاظ فاعل کے محرک کے مضر ہوتی ہیں۔ وہ کم و بیش وضاحت کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ قانون اعتدال کی بعض خاص اعتقادات کے نافذ کرنے کی کوشش لڑائی مصیبت لامتناہی اختلاف اور علمی و عقلی فعلیت کے بالکل بند ہو جانے کا باعث ہوتی ہے۔ جب یہ رائے قایم ہو جاتی ہے تو ہمارے پاس وہ شے ہوتی ہے جس کو اخلاق کا خالص افادی قانون کہہ سکتے ہیں۔ اس بارے میں ایک عام یقین ہے کہ ایک خاص قسم کے کردار سے مصیبت آتی ہے۔ مگر اس کا ہنوز تحقق نہیں ہوا، کہ اس قسم کا کردار بجائے خود برا اور مذموم ہوتا ہے۔ ممکن ہے اس کو اچھے لوگ اختیار کر لیں، یا اس کو اچھے محرک سے اختیار کر لیا جائے (اگر اچھائی کا اندازہ موجودہ معیار کی مطابقت سے ہوتا ہے)۔ لیکن اگر معاشرۃ ترقی کرتی ہے اور اس کی اصلاح ہوتی ہے، تو خارجی قانون کو لازماً داخلی قانون بنجانا چاہئے۔ جو کردار برے نتائج پیدا کرتا ہے خود اس کو طبعاً باعث نفرت ہونا چاہئے۔ اس لئے اعتدال دبے تعصبی کی سچی فضیلت کا مطالبہ ہے مع ان تمام لوازم کے، جو سیرت کے لئے ضروری ہیں۔ خالص افادی اصول ایک ایسا مسئلہ تجویز کرتا ہے، جس کا حل ایسی سیرت پیدا کرنے سے ہوتا ہے، جس کی ساخت ایسی ہو، کہ جن برائیوں کا ادراک ہو، وہ طبعاً قابل نفرت ہوں؛

۱۹۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اخلاقی حکم کلیتہً مسرت کے اندازے کے مطابق نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص ممکن ہے کہ عیاش طبع ہو جب کثیف قسم کی لذت اس کی دسترس ــــ کے اندر ہو تو ممکن ہے، کہ وہ اس کو لطیف لذت پر ترجیح دے۔

لیکن وہ اپنے ہمسایہ کے متعلق جو رائے قائم کرتا ہے، اس میں وہ دیکھتا ہے، کہ عیاش آدمی امراض کا شکار ہوتا ہے۔ اور اپنے ہمسائے کو نقصانات پہنچاتا ہے۔ سب سے زیادہ عیاش اور ہوس ران آدمی کی بھی یہی خواہش ہوتی ہے، کہ اس کی بیٹیاں باعفت ہوں اور وہ اپنے بیٹوں کو شرابی بننے سے روکے گا۔ ایک شخص اس اعتبار سے شدید متعصب ہو سکتا ہے کہ وہ محض جبر سے اپنی رائے منوائے، یا عقل و استدلال کے علاوہ کسی اور طریقہ سے کام لے۔ مگر ممکن ہے کہ وہ اس واقعہ کو تسلیم کرتا ہو، کہ اس اصول کو اگر عام طور پر تسلیم کر لیا جائے تو بہت سی خرابیوں کا باعث ہوگا۔ یہ ایک مشہور بات ہے مردم آزاری کی مخالفت ان لوگوں نے بھی کی ہے، جو خود کامل طور پر مردم آزاری کا جذبہ رکھتے تھے۔ ان کو خود مردم آزاری کا شکار ہونے سے انکار تھا، مگر مردم آزاری پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ مگر خود کو محفوظ رکھنے کے لئے وہ اس بات پر مجبور ہوئے کہ کل کے لئے اصول بنا دیں، اور عام مردم آزاری کے نتائج بد پر زور دیں، اور باوجود نفس کی مخالفت کے بے تعصبی کی حقیقی فضیلت کے حامی ہو جائیں۔ یہ عمل ایک خاص قسم کا ہوتا ہے۔ خاص خاص خرابیوں پر حملہ کرتے وقت، ہم کو اس عام اصول کا احساس ہوتا ہے جو ان کی تہ میں ہوتا ہے۔ اور بعض اقسام کردار کے نتائج بد کی طرف اشارہ کرنے میں ہم درحقیقت ایک اعلیٰ قسم کی سیرت کے لئے تیاری کرتے ہیں جس کیلئے صرف وہ کردار نفرت انگیز ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس قسم کا تمام کردار نفرت انگیز ہوتا ہے، جو سیرت کے ایسے اوصاف سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم شہوانی کردار پر محض اسلئے اعتراض نہیں کرتے کہ یہ شہوانی ہوتا ہے بلکہ یہ کسی اور اعتبار سے بھی برا ہوتا۔ اور ہم خود ہوس پرستی پر اس وقت اعتراض کرتے ہیں، جب ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان خرابیوں اور ان کے علاوہ اور خرابیوں کا ذریعہ ہے۔ یہ عمل ممکن ہوتا ہے، کیونکہ ہر لمحہ مسئلہ کے تقریبی حل سے آغاز کرتے ہیں، جن میں جبلتیں اس قدر متوازن و متلازم ہوتی ہیں کہ یہ شرائط حیات کے مطابق ہوتی ہیں۔ یہ عمل سست ہوتا ہے، کیونکہ کسی خرابی کے دفعیہ کے لئے کل سیرت کو از سر نو مطابقت دینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ لاتناہی ہوتا ہے کیونکہ ہر وہ نقطہ جس تک ہم پہنچے ہیں، اس سے ہم نئی استعدادیں پیدا کرتے ہیں۔ کل عمل مقررہ معطیات سے یونہی مسئلہ کے حل کر لینے پر مشتمل نہیں ہوتا۔ بلکہ تقریباً لامتناہی

سلسلے ہوتے ہیں جس میں ہم ایک تنظیم سے آغاز کر کے جو خاص طرح سے کام دیتی ہے، دوسری تنظیم کی طرف جاتے ہیں جو بہ حیثیت مجموعی اس سے بہتر کام دیتی ہو۔

۲۰۔ اسی معنی میں مجھے کہنا چاہیئے کہ یہ سچ ہے کہ انسانوں کی واقعی سیرت اور لہذا ان کی مسرت کے اندازہ کو ہمیشہ ہر آئندہ اصلاح کے لئے بنیاد فراہم کرنی چاہیئے۔ اخلاق کے نئے اصول صرف اس وقت رائج کئے جا سکتے ہیں کہ ان میں ان خرابیوں کا کامل احساس پیدا کرایا جائے جو ادنیٰ نوبت پر ذرا محسوس ہونے لگی تھیں۔ لیکن عمل کے کسی دیئے ہوئے نقطے پر اخلاقی قانون کنایۃً ایسے کردار کا حکم دیتا ہے جس کے تحقق سے کل نظام میں اصلاح ہوتی ہے، اور اس طرح سے خود اخلاقی حاسہ کو بلند کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کی فطرتیں صرف ایسے محرکوں سے متاثر ہو سکتی ہیں جو ان کے عمل کے لئے موزوں ہوتے ہیں اور اس طرح سے ایک ترقی کناں معاشرۃ میں حقیقی اخلاق حاسہ اوسط درجہ کے فرد کے واقعی معیار سے ہمیشہ آگے ہوتا ہے۔ وہ خود اپنے نقطۂ نظر سے بہتر اخلاق کے منافع کو محسوس کر سکتا ہے اگرچہ یہ ہنوز اس کی سیرت کا اصول نہیں بنا ہے۔

۲۱۔ افادی اخلاق کو جو عام طور پر پست کرنیوالا قرار دیا گیا ہے، اس کا کسی حد تک ایک اور بھی سبب ہے۔ میری مراد یہ ہے، کہ افادی فطرۃً ایسا شخص ہوتا ہے جو تمام باتوں سے زیادہ اس کے لئے پریشان ہوتا ہے کہ اس کے پاؤں ٹھوس زمین پر قائم ہوں، اور وہ ہر نتیجہ کے لئے متعین و قطعی دلائل پیش کر سکے۔ وہ تصوری نہیں بلکہ حقیقت پسند ہوتا ہے۔ شاعری کو نہیں بلکہ نثر کو دوست رکھتا ہے۔ اور ایسے گروہ سے تعلق رکھتا ہے جس کے نتائج تصوریتی نتائج کے نہیں بلکہ مادیتی نتائج کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ افادی اخلاق کے ضوابط اگرچہ موٹے سوت سے بنے ہیں، مگر یہ مخالف نظاموں سے مضبوط و پائیدار زیادہ ہے۔ مگر یہ نتیجہ اخلاق کے اصول سے نہیں بلکہ مزاج سے نکلتا ہے۔ جو رجحان اس کو افادی بناتا ہے وہی اس کو مسرت کی ان اقسام کو کم اہمیت دینے پر آمادہ کرتا ہے جن سے شاعرانہ تمثیل یا تصوری دنیا کی خوشی ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن اگرچہ اس سے اس غلطی کا امکان ہوتا ہے مگر یہ ایسی غلطی ہے، جس کو وہ اپنے اس اصول کے مطابق کرتا ہے جس حد تک شاعرانہ استعدادات سے حقیقی خوشی ہوتی ہے اسے اس خوشی کو اپنے حساب میں داخل کرنا چاہئے۔ جس حد تک بھی یہ نسل وقوم کے ارتفاع و ترقی کے لئے مفید ہیں، اس کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ مفید ہیں اگرچہ ادنیٰ ہیں۔ فیصلہ واقعات سے ہونا چاہئے اور یہ فرض کرنے کے لئے کوئی ادنیٰ وجہ نہیں ہے کہ یہ ہتک آمیز فیصلہ صادر کرینگے۔ اگرچہ یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہے کہ علمی مزاج کم تصویری نظرئے کے کیوں زیادہ موافق ہے، اور انسان کو یہ اس پر کیوں مائل کرتا ہے جس کو ہمیں محض واقعات کی ایک ادنیٰ تفسیر کہنا چاہئے۔ مگر یہ جملہ معترضہ ہے؛

۴۔ خارجی اخلاق

۲۲۔ اس طرح سے استدلال ہمکو افادی نظریات کی ایک اور تنقید پر لے آتا ہے۔ افادی اخلاق کے خارجی نظریہ کو اختیار کرتا ہے۔ محض نتائج سے رائے قائم کرتا ہے اور یہ کہتا ہے اگر کردار سے زیادہ مسرت ہوتی ہے تو یہ اچھا ہوتا ہے، اور اگر زیادہ زحمت و مصیبت ہوتی ہے تو یہ برا ہوتا ہے، اور اس میں فاعل کے محرکات کا لحاظ نہیں کرتا۔ لہذا اخلاقی کردار کے لئے محرک خارجی ہوتا ہے۔ یہ بذات خود برا نہیں ہوتا، لیکن اس اعتبار سے برا ہوتا ہے کہ اس سے کوئی دوسرا نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ نظریہ مختلف افادیوں کے یہاں مختلف اشکال اختیار کرتا ہے، اور اگر میری غرض ان کے نظریہ پر کامل نکتہ چینی ہو، تو مجھے جو اصطلاحیں استعمال ہوتی ہیں ان میں سے بعض کے معنی پر پوری طرح غور کرنا ہوگا، تاکہ ان کے صحیح معنی معلوم ہوسکیں مثلاً جیسے ایک فعل اور اسکے نتائج کے مابین امتیاز ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معنی میں تغیر و تبدل بڑی حد تک ہوتا رہتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اپنے نظریہ کی حمایت کرتے وقت میں نے جواب بھی دیدیا ہے۔ اس لئے میں اختلاف کی عام نوعیت کے بیان کردینے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔ اول میں یہ کہہ چکا ہوں کہ ایک قانون اس وقت صحیح معنی میں اخلاقی ہوتا ہے، جب اس کو داخلی صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اخلاق صحیح معنی میں بااخلاق آدمی کا کردار ہوتا ہے اور بداخلاقی ایسا کردار ہے، جس سے اس کو نفرت ہوتی ہے۔ مگر یہاں وہ ابہام پیش آتا ہے، جس کی توجیہہ کی میں کوشش کرچکا ہوں۔ افادی اس بات کا مدعی ہے

ایسی شئے کا وجود ہی نہیں ہے، جیسی کہ نیکی کی محض اسی کے لئے محبت ہے ایک معنی میں تو میں اس کے ساتھ بالکل متفق ہوں، مگر دوسرے معنی میں مجھ کو یہ کہنا چاہئے کہ اسوقت تک کسی حقیقی فضیلت کا وجود ہی نہیں ہوتا، جب تک فضیلت کی محض اسی کی خاطر سے محبت نہو۔ میں اس حد تک افادی کے ساتھ متفق ہوں جس حد تک میں اس امر سے انکار کرتا ہوں کہ ضمیر کوئی علٰحدہ استعداد ہے اور کل سیرت پر ردعمل ہونے کی صورت نہیں ہے۔ لہذا اگر کردار کی کوئی ایسی قسم ہے جس کو کسی دوسری قسم کی مسرت سے کوئی تعلق نہیں ہے، جو ضمیر کے علاوہ اور جبلتوں کی نہ تو تشفی کا باعث ہے، اور نہ تنغص کا تو ضمیر کو بھی اس سے کوئی دلچسپی نہو گی۔ بافضیلت افعال، افعال کی دوسری قسم نہیں ہوتے، اور جن افعال کا مسرت پر کوئی اثر نہیں ہوتا وہ اسی بنا پر ازروے اخلاق اچھے اور برے کچھ نہیں ہوتے۔ دوسری طرف یہ بھی اسی طرح سے صحیح ہے، کہ ایک شخص صرف اس وقت نیک اور بافضیلت ہوسکتا ہے، جب محض یہ واقعہ کہ ایک فعل صائب ہے، اس کے لئے اس طرح عمل کرنے کے لئے ایک محرک ہوتا ہے، اور جس حد تک یہ اس کے لئے کافی محرک ہوتا ہے اس حد تک وہ نیک ہوتا ہے۔ یہ ممکن بھی ہے، کیونکہ بافضیلت شخص سے محض وہ شخص مراد ہے، جو بہترین معاشری نمونہ کے مطابق ہوتا ہے اور اس بنا پر وہ ہمیشہ اس سیرت کے مطابق عمل کریگا، جس کی اوپر تعریف کی گئی ہے۔ اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ کل بافضیلت افعال ایک متعین غایت رکھتے ہیں اور جو غایت بجائے خود فضیلت سے مختلف ہوتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ تمام بافضیلت افعال سے اس قسم کا عمل متصور ہوتا ہے، جو بعض جبلتوں کے مطابق ہوتا ہے، جو ایک نیک و بافضیلت آدمی کا لازمی جزو بنجاتی ہیں۔ پس ایسے شخص کے لئے یہ کہنا کہ فلاں فعل صائب ہے بالکل اس کے مساوی ہے کہ اس سے تمھاری جبلتوں کی تشفی ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر یہ اس کے لئے کافی محرک ہے ؛

۲۳۔ افادی دعویٰ اس کو اخلاقی کردار کی تعریف کرکے ظاہر کرتا ہے یعنی یہ ایسا محرک ہوتا ہے جس کی غایت مسرت کی پیدائش ہوتی ہے بلالحاظ اس کی کیفیت کے فضیلت سے محض اس کی خاطر محبت کرنے کے یہ معنی ہونگے، کہ وسائل سے بلالحاظ

غایت محبت کیجائے، جو ظاہر ہے کہ ناممکن تو نہیں مگر نامعقول ضرور ہوگا۔ لیکن انائی افادی کے خیال کے مطابق کل صحیح معنی میں بافضیلت کردار کو اسی زمرے میں شامل ہونا چاہیئے۔ وہ کریا نہ تسویقات کی توجیہہ ائتلاف کے ذریعہ سے اسطرح سے کرتا ہے، کہ ان کی حقیقت زائل ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال اس بخیل کی سی ہے جو روپیہ سے اسلئے محبت کرتا ہے کہ یہ لذت کے حصول کا ذریعہ ہے، اس سے بطور غایت کے محبت کرنے لگتا ہے، خصوصاً اس حالت میں جس میں روپیہ کی ملکیت کے لئے لذت کو بھی قربان کرنا پڑتا ہو۔ اسی طرح سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہم خوشگوار حسوں کا بعض اشخاص سے ائتلاف کرتے ہیں اور ہم ان سے ان حسوں کے باعث کے طور پر محبت کرتے ہیں لیکن اگر وہ محبت جسکی اسطرح سے تشریح کیجاتی ہے ہمکو اسطرح عمل کرنے پر آمادہ کرے، کہ ہم اپنی لذت دوسروں کی بھلائی پر قربان کر دیں تو ہم انھیں معنی میں غیر معقول ہونگے جن معنی میں کہ ایک بخیل غیر معقول ہوتا ہے۔ اگر ہم ایسا کریں تو ہم اصول کو ایسی حالت پر منطبق کرینگے، جس پر صراحتہً یہ منطبق نہیں ہوتا اور غایت کے لئے ایسے وسائل استعمال کرینگے، جن کے متعلق ہم جانتے ہیں، کہ ان سے یہ غایت پیدا نہیں ہوتی۔ ان معنی میں ائتلاف سے ابہام مترشح ہوتا ہے، اور جس قدر ہم معقول بنتے ہیں اسی قدر ہم اپنے آپ کو اس قسم کی غلطیوں کی گرفت سے رہا کرتے ہیں۔

۴۴۔ اس خیال میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے ایک پہلو کا ناقص بیان شامل ہے۔ میں اس کی صحت کو اپنے قدیم دوست بخیل کے متعلق بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اصولاً مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص روپیہ کی ذریعہ لذت کے طور پر خواہش کرتا ہے، اسکے بخیل کی نسبت زیادہ مصرف ہو جانے کا امکان ہوتا ہے۔ وہ موجودہ التذاذ کا اس درجہ خواہشمند ہوگا، کہ آئندہ التذاذ کا کوئی لحاظ نہ کریگا۔ معمولاً بخیل وہ شخص ہوتا ہے، جو روپیہ کی اس لئے خواہش کرتا ہے، کہ افلاس اور ناداری کی مصیبت سے اپنے کو محفوظ رکھے۔ اس کا محرک لذت کی قطعی خواہش نہیں ہوتا، بلکہ اس کا سلبی پہلو ہوتا ہے، یعنی واقعی مصیبت کا خوف۔ جب اس کی روپیہ کی خواہش ضرورت سے زیادہ بڑھجاتی ہے تو اس وقت بھی وہ اسی خرابی سے اپنے کو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اگرچہ وہ مبالغہ آمیز احتیاط سے کام لیتا ہے۔ وہ ایسے شخص کے مشابہ ہوتا ہے، جس کو چٹان پر

سے گر پڑنے کا خوف ہوتا ہے، اور اس وجہ سے وہ چٹان کے سو گز بھی قریب نہیں پھٹکتا، حالانکہ حقیقت میں اگر وہ اس کے سرے سے ایک گز بھی دور رہے، تو بھی اس کے لئے کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ پس جس حد تک اس کا خوف مبالغہ آمیز ہے، وہ غلط استدلال کرتا ہے۔ مگر محرک سیرت میں لازماً نہیں بدلتا۔ نقصان اور افلاس کا خطرہ ہمیشہ لگا رہتا ہے، اگرچہ خطرہ اس قدر خفیف ہو کہ عقلمند آدمی اس کا لحاظ نہ کرے۔ دوسری جہات میں بخیل کے محرکات بدل سکتے ہیں۔ وہ ان لذات کے ذائقے کو چھوڑ بیٹھتا ہے، جن سے کہ اس نے خود کو کبھی لذت اندوز ہونے کا موقع نہیں دیا ہے اور اس طرح سے بہت سے ذائقوں کا ابتدا ہی سے گلا گھونٹ دیا گیا ہے۔ اور دوسری طرف بہت سی ایسی فعلیتیں ہیں جو روپیہ کے حصول و بقا کیلئے خوشگوار بن گئی ہیں۔ کیونکہ فعلیت کی ہر ایسی شکل سے جس میں ہنرمندی پیش بینی اور توانائی کے اخراج کی ضرورت ہوتی ہے، وہ فی الحقیقت خوشگوار ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہنرمندانہ نظریہ سازی میں ایسی ہی لذت ہوتی ہے، جیسی کہ شطرنج کے کھیل میں ہوتی ہے، اور جس میں غایت کا بالکل کوئی خیال نہیں ہوتا۔ صرف جب ہم یہ فرض کرتے ہیں، کہ ہر قسم کی فعلیت لذت کی توقع پر ہوتی، جو آخر میں حاصل ہو سکتی ہے، اس وقت ہم وسائل و غایات میں ایک غلط فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی فعلیت اپنی لذت رکھتی ہے، کیونکہ یہ توانائی کے اخراج اور سستی سے بچنے کا موجب ہوتی ہے۔ بخیل جس کو روپیہ کمانے کے عمل میں لذت نصیب ہوتی ہے، اگر وہ اپنے روپیہ سے کوئی کام نہ لے تو بھی اس کو نامعقول نہیں کہا جا سکتا۔ روپیہ کمانا خود لذت بخش ہوتا ہے، اور لذت بخش اس لئے کہ یہ فعلیت کی ایک باقاعدہ صورت ہے، جس سے مختلف قسم کی استعدادیں مصروف ہوتی ہیں؛

۲۵۔ اب اگر ہم اس صورت کا کریمانہ عمل سے مقابلہ کریں، تو ممکن ہے کہ جو کچھ اس کے اندر در حقیقت مضمر ہے ہم کو معلوم ہو جائے۔ بلاشبہ یہ تو صحیح ہے کہ ہم اپنے ہمسایوں سے اس لئے محبت کرنا سیکھ سکتے ہیں کہ وہ ہماری لذات میں معین ہوتے ہیں۔ بچہ جس کے اندر ہمدردی اور عقل دونوں ہنوز پردہ خفا میں ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ اپنی ماں کو اس طرح سے خوشگوار حسوں کا مبداء خیال کرے۔ اخلاقی

ترقی جیساکہ میں کہہ چکا ہوں ممکن ہے زیادہ عمومیت کے ساتھ اسی طرح سے عمل میں آئے۔ ہم کو اپنے ہمسایوں کی عافیت سے اس طرح سے دلچسپی ہو سکتی ہے کہ ہماری دلچسپیاں ایک ہوتی ہیں۔ اور اس مشاہدے سے ممکن ہے کہ ہم کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ اتحاد اعراض ان صورتوں میں بھی پایا جاتا ہے جن میں براہ راست ہمدردی کریمانہ عمل کی طالب نہیں ہوتی۔ جب اس قسم کا اتحاد عمل کسی حد تک قائم ہو جاتا ہے، تو ہمدردی کے عمل کی گنجائش ہوتی ہے۔ جونہی ہم دوسروں کی مسرت کو سمجھ سکتے ہیں، یہ بجائے خود ایک غایت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ ہمدردی وسیع ہو سکتی ہے، کیونکہ جس اصول کردار کو یہ تجویز کرتی ہے، وہ اس کے وجود سے پہلی ہی مختلف محرکات سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ پس خارجی اصول داخلی بنجاتا ہے، اور حقیقی اخلاقی محرکات ممکن ہو جاتے ہیں۔ لہذا نظریۂ ائتلاف اپنے حلقہ کے اندر ایک قسم کی حقیقت رکھتا ہے۔ مگر اس سے کسی طرح سے کبھی کل منظہر کی توجیہہ نہیں ہوتی، اور یہ ٹھیک اس جگہ آکر ناکام ہو جاتا ہے، جہاں سے کہ حقیقی اخلاق کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی اس سے اس کی توجیہہ ہو سکتی ہے کہ ہم دوسروں کی عافیت سے کیوں لذت اندوز ہوتے ہیں۔ اس سے بعض صورتوں میں اس کی بھی توجیہہ ہو سکتی ہے کہ ہم خود غرض ہونے کے باوجود بعض صورتوں میں کیوں بے غرضانہ عمل کرتے ہیں جو اس اعتبار سے غیر معقول ہوتا ہے۔ نیز جیساکہ بخل کی صورت میں ہوتا ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ فعلیت کی مختلف اقسام جو ایسے کردار کی بنا پر ہوتی ہیں جس کا مقصد دوسروں کے ساتھ نیکی ہوتا ہے، بجائے خود خوشگوار بنجائیں۔ مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص اعمال جراحی میں لطف لینے لگے اور اپنے مریضوں کے ساتھ اس کو کوئی حقیقی ہمدردی نہو۔ ممکن ہے کہ وہ خارجی طور پر قابل قدر حد تک بے غرض ہو اور اپنی زندگی اپنے فن پر اسطرح قربان کردے جس طرح کہ کوئی شخص اپنی زندگی خالص خود غرضانہ اور ادنیٰ درجہ کی لذت پر قربان کر سکتا ہے۔ زندگی کے جو حالات معاشرۃ کے ہر فرد کو کسی حد تک دوسروں کی اغراض کی موافقت کرلے پر مجبور کرتے ہیں، اور جن کی بنا پر انائی اور اخوانی اغراض میں بڑی حد تک ہمنوائی پیدا ہو جاتی ہے، ان سے اس بنا پر ممکن ہے، ایک طرح کی جھوٹی کریم النفسی پیدا ہو جائے، یعنی انسان ایسے کردار سے لذت اندوز ہونے لگے، جس کا نتیجہ فی الحقیقت دوسروں کے لئے اچھا ہو اگرچہ اسکو

ان نتائج پر غور و فکر کرنے سے کوئی لذت نہ ہوتی ہو۔ اس خیال کے مطابق ہمدردی اس حد تک خلاف عقل ہوتی ہے۔ یہ براہِ راست قربانی نفس کی تحریک پیدا کرتی ہے، اسی لئے ظاہر ہے کہ اس وقت ہم یا تو مغالطہ میں مبتلا ہوتے ہیں یا غلط ائتلاف کا شکار ہوتے ہیں اسکے برعکس میرے نظریہ کے مطابق ہمدردی ایک حقیقی محرک ہے جو ہر قسم کے حقیقی اخلاق کے اندر پایا جاتا ہے، اگرچہ یہ صرف اس وقت عمل کر سکتا ہے، جب عقل کے کسی جرثوم کا نشو و نما ہو جاتا ہے، اور اس حلقہ کے اندر عمل کرنے لگتا ہے، جو اس کے لئے غیر ہمدردانہ رواجات نے قائم کیا ہے۔

۵۔ مصلحت ۲۶۔ لہٰذا افادی، جو انانی بھی ہوتا ہے، میرے نزدیک اخلاق کو اس کے اصل معنی سے محروم کر دیتا ہے اور اس کا باعث یہ مفروضہ ہے، کہ اصول ائتلاف سے فکر و احساس کی ہر صورت کی توجیہہ ہوتی ہے۔ مگر افادی حقیقت یہ ہے کہ اخوانیت کا زیادہ سچائی کے ساتھ قائل ہوتا ہے۔ یہ یقین اس نظریہ کے مطابق ہوتا ہے کہ معیار اخلاق کردار کے مسرت کے لئے ممد و معاون ہونے کا رجحان ہوتا ہے کیونکہ اس حالت میں یہ رجحان ایک حقیقی محرک کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر ہم کو ہنوز یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ اس طرح پر اخلاق بنتا ہے آیا کافی مستحکم ہوتا ہے، اور آیا اس کو یہ کہہ کر حق بجانب طور پر مذموم نہ قرار دیا جائے، کہ یہ محض مصلحت وقت پر کاربند ہونے کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ غالباً افادی فلسفوں پر اس اصول کے مدنظر اکثر اعتراض کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اعتراض کی قوت بڑی حد تک اس مفروضہ پر مبنی ہوتی ہے، کہ مصلحت وقت خود غرضی کا دوسرا نام ہے۔ جب کوئی شخص کسی خاص اخلاقی قانون مثلاً صداقت کی اس لئے خلاف ورزی کرتا ہے، کہ وہ خیال کرتا ہے کہ دروغ سے صدق کی نسبت زیادہ خیر ہوگی، تو ہم اس پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ اس نے اصول مصلحت پر عمل کیا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں، کہ جن صورتوں میں یہ خیال ہوتا ہے کہ جھوٹ بولنے والے کے لئے مفید ہوگا، اور جن میں صحیح معنی میں اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اس سے عام مسرت میں اضافہ ہوگا غلط ہونے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے اور ہم اس شخص کو جو کسی خیال سے بھی اصول کی خلاف ورزی کرتا ہے، خود غرضی سے متہم کرتے ہیں۔ ممکن ہے نتیجہ اکثر اوقات

صحیح ہو کیونکہ حقیقت میں مصلحت کو خود غرضی کی عموماً آڑ بنایا جا سکتا ہے۔ یا اس سے زیادہ حقیقت سے قریب غالباً یہ بات ہے، کہ جو شخص دوسروں کی بھلائی کے لئے قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے، اس کو اس امر کی تحریک ہو سکتی ہے، وہ اپنے نفع کی خاطر اس طرح سے خلاف ورزی کرے جس سے دوسروں کا نقصان بھی ہوتا ہو۔ بایں ہمہ جو شخص افادی اصول کی اخوانی تعبیر کے متعلق عمل کرتا ہے، وہ اپنے کردار کے اعتبار سے ناقابل اعتبار و متلون تو ہو سکتا ہے، مگر اس کو صحیح معنی میں خود غرض نہیں کہا جا سکتا۔ اس کا کردار عموماً با اخلاق ہوگا، اگرچہ بعض خاص صورتوں میں وہ اخلاقی قانون سے انحراف کر جائے؛

۲۷۔ پس اخلاقی قانون کے تفوق اور ضمیر کی خود مختاری سے کیا ظاہر ہوتا ہے۔ اگر کردار کا کوئی ایسا اصول ہو، جس کو مطلق کہہ سکیں تو اس سے ہر ممکن صورت میں کردار کی اخلاقیت کا تصفیہ ہو سکیگا۔ اگر ہم اخلاق کے علاوہ کسی اصول کو تسلیم کریں تو اس سے اخلاقی قانون کی قلمرو میں کمی ضرور واقع ہوگی۔ اگر صحیح معیار افادی ہو، تو ہم کو یا تو یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ (مثلاً جھوٹ بولنا اس وقت صواب ہوتا ہے جب اس سے مسرت میں اضافہ ہوتا ہے یا پھر ہم کو یہ ثابت کرنا چاہئے، کہ جھوٹ سے مسرت میں کبھی اضافہ نہیں ہوتا۔ افادی اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ اس قسم کا کوئی ثبوت دینا ناممکن ہے۔ کیونکہ ایسی صورتیں ہو سکتی ہیں، جن میں جھوٹ سے نقصان کی نسبت نفع زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے "جھوٹ نہ بول" کوئی مطلق قانون نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ ہم بیشتر امکانات غالب پر عمل کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اور تجربہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امکان غالب راست گوئی کا زیادہ ہے۔ مگر سوال یہ ہوتا ہے، کہ ہم خاص حالات کا لحاظ کئے بغیر اس عام ظن پر کیوں عمل کریں۔ کلی اصول صحیح معنی جزئی حالت پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا، اور یہ کہنا مشکل ہے، کہ یہ کیونکر یہ اس کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ فراست و پیش بینی کی کوئی معمولی مثال لو۔ میں جانتا ہوں کہ اصولاً ایک اجنبی کے روپیہ سونپ دینا احتیاط کے خلاف ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کے متعلق مجھے صرف یہ معلوم ہو، کہ یہ اجنبی ہے، تو یہ علم میرے لئے کافی رہتا ہے۔ نیز یہ اس وقت تک بھی صحیح رہتا ہے، جب تک

کہ مجھے اس کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم نہیں ہوتی جس کی وجہ سے میں اس کو مستثنیٰ کروں۔ مگر جونہی مجھے اس کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم ہوتی ہے جس کی بنا پر میں اس کو اس زمرہ سے علٰحدہ کروں، تو اگر میں معقولیت پسند ہوں تو مجھے اپنی رائے بدلینی چاہیئے۔ صرف اصول یہ مقرر کیا جا سکتا ہے کہ صورت حال کے تمام امکانات کو پیش نظر رکھ کر عمل کرو۔ اس کے اندر اس میں شک نہیں کہ ایک عام امکان کا لحاظ بھی پایا جاتا ہے، جو اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ وہ شخص اجنبی ہے۔ مگر اس سے اصول کو کوئی مطلق غلبہ حاصل نہیں ہوتا۔ میں اس سے مشورہ لے سکتا ہوں مگر مجھے اس کی بطور آقا کے اطاعت نہ کرنی چاہیئے۔ کسی خاص حالت میں میری بنائے عمل، امکان غالب کے متعلق میرا فیصلہ ہونا چاہیئے، جس کی رہنمائی ایک حد تک تو یہ اصول کریگا کہ اجنبیوں پر اعتماد نہ کرنا چاہیئے۔ مگر اس کے ساتھ اگر کسی اور اصول سے یہ معلوم ہو، کہ یہ خاص اجنبی لائق اعتماد ہے، تو اس کا لحاظ کرنا بھی ضروری ہے۔ لہذا جب میں نے یہ کہا ہے کہ امکانات غالب کو پیش نظر رکھکر عمل کرو، تو گویا میں نے سب کچھ کہدیا ہے۔ اخلاقی مسائل کے متعلق بھی مجھے یہی کچھ کیوں نہ کہنا چاہیئے کیا اصول یہ نہ ہونا چاہیئے، کہ اس طرح سے عمل کرو جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت کے پیدا ہونے کا قرینہ ہو۔ جہاں قرینہ کے اندر وہ استقراء شامل ہو، جو اسی قسم کی صورتوں کے مشاہدے سے قائم ہوا ہو۔ مگر یہ اس کو محض استقراء ہی قرار دیتا ہو، کوئی بے خطا اصول نہ سمجھتا ہو۔ اگر ایسا ہے تو اخلاقی قانون کو مطلق اور غالب کیونکر مانا جا سکتا ہے۔ ایسی حالت یہ صرف مفید نظائر کا ایک مجموعہ ہوگا، جس کی غرض یہ ہے کہ ہماری جزوی حالتوں میں رہبری کرے؛

۲۸۔ مگر خیال یہ ہے کہ یہ اصول خطرناک ہے۔ بہرحال افادی اخلاقی اصول کے تفوق پر جو حملہ کرتا ہے، وہ خود اس حملہ کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے، اور جن وجوہ کی بنا پر وہ ایسا کرتا ہے، وہ بھی ظاہر ہیں۔ یعنی وہ نتائج کے متعلق ہماری لاعلمی کی حد پر اصرار کرتا ہے، اور خود پر اعتماد کرنے کے خطرات کو یاد دلاتا ہے، ان دلائل کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ ان کے اندر بہت قوت ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس دشواری کو کسی غیر محدود حد پر چھوڑ دیتے ہیں۔ کیونکہ اول

تو عام اُصول پر اعتماد کرلے میں کتنے ہی زیادہ خطرات کیوں نہوں؟ اس سے انکار نہیں ہوسکتا، کہ ہم نتائج کا کسی نہ کسی حد تک اندازہ تو ضرور کرسکتے ہیں، ورنہ تو ہم ضروری استقراء سے قاصر رہتے۔ اور اس طرح سے یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے، کہ ہماری لاعلمی کا پورا لحاظ کرلنے کے بعد، مسئلہ پھر بھی امکانات وقرائن کا رہ جاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ بعض جھوٹوں سے مفید نتائج کے ہولنے کا بہت زیادہ قرینہ ہو مگر یہ خطرہ ایسا ہوتا ہے، جس سے کہ ہم بچ نہیں سکتے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ خطرہ ان نظائر کی غلط ترجمانی کا خطرہ ہے، جو ہم لنے قائم کی ہیں۔ تو عام اُصول یہ نہ ہونا چاہیے کہ جھوٹ اخلاق کے منافی ہوتے ہیں بلکہ بری قسم کے اور مضرت رساں جھوٹ اخلاق کے منافی ہوتے ہیں۔ تو یہ کیوں فرض کرلیا جائے، کہ چونکہ ہم لنے ایک مفید جھوٹ بولا ہے اس لئے ہمارے مضر جھوٹ بولنے کا خطرہ ہے۔ اگر ہم ایسا کریں تو ہم گویا غلط استدلال کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ ہم گویا جوہر کو تو پھینکے دے رہے ہیں اور عارضہ کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے ہوئے ہیں۔ کیا یہ واقعہ کہ ہم لنے ایک صورت میں اولیٰ کیلئے عمل کیا ہے، ہمارے اندر اس امر کا رجحان پیدا نہ کریگا کہ ہم دوسری حالت میں بھی اولیٰ کے لئے عمل کریں، اگرچہ پہلی صورت میں بہترین عمل کے لئے اتفاقاً ایک جھوٹ بولنا پڑا ہو، اور دوسری صورت میں اس کے لئے اتفاقاً سچ بولا گیا ہو۔ اگر عام مسرت کو زیادہ کرنا، اصل معیار ہے، تو عام مسرت کی خواہش اخلاقی کردار کے لئے واحد محرک کیوں نہونی چاہیے۔ اگر ایسا ہے تو کیا ہم اخلاقی اصولوں کو ایسے ضوابط سے کچھ زیادہ کہہ سکتے ہیں جو کردار سے مسرت پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، ان سے حساب لگانے کے لئے مفید ہوتے ہیں مگر (اور تجربی ضوابط کی طرح سے) خاص حالات سے ہمیشہ مغلوب ہوجاتے ہیں؟

۲۹۔ اپنے مفروضہ کے مطابق تو میں اس کا جواب یہ کہہ کر نہیں دے سکتا کہ اخلاقی قوانین مطلق وماورا ہیں۔ اس قسم کی کوشش نہایت ہی قابل اعتراض کارستانیت کی طرف لیجاتی ہے۔ جھوٹ بولنے کے خلاف قانون کو مطلق بنا دو، تو تم کو خاص حالات کو ایک مختلف اُصول کے ماتحت قانونی افسانہ کے مماثل کسی ترتیب سے لانا پڑے گا، جو اس سے زیادہ مخرب اخلاق ہوگا، جتنا کہ اس امر کا کھلا ہوا اعلان ہوگا کہ اخلاقی

قانون کی پابندی ہمیشہ لازمی نہیں ہے۔ نہ میں اس دعوے کو اس شکل میں قبول کرسکتا ہوں کہ ایک فعل کے بالواسطہ نتائج کو ہمیشہ نظر انداز کردینا چاہئے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک فعل کے معلوم نتائج کو ہمیشہ اس کی اخلاقیت سے غیر متعلق ہونا چاہئے اگر مجھے اس امر کا یقین کامل ہو، کہ جھوٹ سے فائدہ ہوگا تو اس میں شک نہیں کہ مجھے سچ بولنے سے پہلے تامل ہوگا۔ اور ممکن ہے کہ اس خاص صورت میں جھوٹ کے مفید ہونے کے متعلق مجھے، اس قدر یقین ہو کہ مجھے یہ خیال ہو کہ اس وقت جھوٹ بولنا فرض ہے۔ علمائے اخلاق نے کہا ہے کہ اچھا آدمی ادنیٰ درجہ کا گناہ بھی نہ کریگا اگرچہ اس کے عمل نیک کا نتیجہ یہ ہو کہ کل بنی نوع انسان سخت تکالیف برداشت کرنے کے بعد ہلاک ہوجائے۔ یہ دعویٰ یا تو لرزا دینے والا ہے، یا بے معنی ہے۔ میرے خیال میں تو کوئی فعل ایسا نہیں ہے، جو محض اس قسم کے نتائج کی بنا پر بدترین جرم نہ ہوجائے۔ اور میرے نزدیک، اگر کسی جرم سے اس قسم کے نتائج رُک سکیں تو وہ جرم فرض عین بنجاتا ہے۔ جو شخص اپنی پلید روح کو اس قیمت پر بچاتا ہے تو وہ دس گونہ سزائے جحیم کا مستحق ہوتا ہے۔ اور اگر اس کو اپنے معبود سے یہ جزا نہ ملے، تو میں اس کو صحیح معنی اخلاقی عامل خیال نہ کرونگا۔ اس کے برعکس اگر فعل اب بھی با فضیلت رہے تو یہ صرف اس وقت ہوسکتا ہے، جب ہمیں کسی قوی سبب کی بنا پر یہ یقین ہو کہ اخلاقی عمل سے کچھ اور عمدہ نتائج مرتب ہوتے ہیں (مثلاً فاعل کی ابدی مسرت) جن سے برے نتائج کی تلافی ہوجاتی ہے۔ اس حالت میں افادی کے دعوے کی درحقیقت تردید نہیں ہوتی۔"

۳۰۔ یہ دعوے کہ جزئی اخلاقی اصول مطلق، نہیں ہوتے ایک ایسے اصول کا اعادہ ہے، جس کو پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ داخلی اور خارجی قانون کے مابین تقریباً مطابقت ہوتی ہے۔ ان کے مابین کتنی ہی کثرت سے مطابقت کیوں نہ ہوتی ہو، بہرحال ایسی صورتیں ہمیشہ ذہن میں آسکتی ہیں، جنمیں اختلاف ہوتا ہے جہاں کہیں اس قسم کا اختلاف وقوع میں آتا ہے صحیح اخلاقی اصول داخلی ہونا لازمی ہے۔ اخلاق دراصل سیرت کا تعین ہے۔ لہذا جہاں کہیں کسی خاص اصول کی پابندی، تغیر سیرت کو ظاہر کرتی ہے، یا اسکے برعکس سیرت کی ثابت قدمی سے اصول کی شکست منصور ہوتی ہے، نیک آدمی ہستہ

قانون شکنی کرتا ہے۔ لہذا ایک مطلق اور اٹل اخلاقی قانون کی خارجی صورت کے حاصل کرنے کی کوشش پر فریب ہوگی۔ اخلاقی قانون کو جب اس صورت میں بیان کیا جاتا ہے، کہ ایسا ہو تو یہ غیر مشروط ہوتا ہے، مگر اس صورت میں یہ غیر مشروط نہیں ہوتا جب اسکو اس شکل میں بیان کیا جاتا ہے کہ "ایسا کرو" ہم بغیر کسی تحدید کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اچھے آدمی کو رحم دل، منصف مزاج صادق القول، عفیف شجاع وغیرہ ہونا چاہیئے۔ مگر محض اس بنا پر کہ قانون اس معنی میں مطلق ہوتا ہے، یہ کردار کی خارجی اشکال کے تجویز کرنے میں مطلق نہیں ہو سکتا۔ لہذا بعض صورتوں میں اس امر کا تصفیہ کرنے کے متعلق جو کچھ بھی دشواری ہو کہ کردار کی صحیح صورت کیا ہے، مگر ہمارے پاس ایک معین اصول موجود ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مقررہ قاعدہ ہے، اگرچہ یہ ہمیشہ آسانی سے دریافت نہیں ہو سکتا۔ جو شخص صحیح معنی میں با فضیلت ہوتا ہے، وہ اس نمونہ کا شخص ہوتا ہے جس کی سیرت معاشری صحت کے مطابق ہوتی ہے۔ ہزار میں سے نوسو ننانوے صورتوں میں عمل صائب اس عمل کے مطابق ہوتا ہے، جو صحیح الذہن انسان سے عمل میں آتا ہے بشرطیکہ وہ پوری طرح اطلاع رکھتا ہو، اور واقعات سے صحیح استدلال کر سکتا ہو۔ ہزار میں سے نوسو ننانوے صورتوں میں، وہ معمولی اخلاقی قانون کے مطابق عمل کریگا، مثلاً راست گوئی۔ ہم مطلقاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ با اخلاق آدمی کو قطعاً قابل اعتماد ہونا چاہیئے۔ جہاں کہیں قابل اعتماد ہونے سے صداقت قول متصور ہوگی، وہ سچ بولیگا۔ لیکن اگر کسی خاص صورت میں ایسی سیرت سے دروغ گوئی مترشح ہوتی ہو، تو وہ جھوٹ بولیگا اور وہ جھوٹ بھی مردوں کی طرح سے بولیگا یعنی وہ خود کسی قسم کے کاذستانی ایچ پیچ سے اپنے کردار کی صحیح نوعیت مخفی نہ رکھے گا۔ اس معنی میں اخلاق کے اندر مصلحت کا ایک عنصر شامل ہے، یعنی اس معنی میں نہیں کہ ہم اس امر سے انکار کردیں کہ اور صورتوں کی طرح سے اس صورت میں بھی کردار کا ایک قاعدہ ہے، بلکہ اس معنی میں کہ ممکن ہے قاعدہ بعض ایسی صورتوں میں ناکام ہو جائے جن کی اصولاً تو تعیین ہو سکتی ہو، مگر جن کا کسی قسم کی مقررہ خارجی علامات سے پتہ نہ چل سکتا ہو۔ معمولاً قاعدہ سے انحراف سے کسی عمدہ صفت کی کمی متصور ہوتی ہے۔ بعض بہت ہی شاذ حالتوں میں اس سے بعض عمدہ اوصاف کا پتہ چلتا ہے۔ آخر الذکر صورت میں کردار اصولاً صائب و درست ہوتا ہے جسطرح

سے کہ اول الذکر صورت میں یہ خطا و شر ہوتا ہے لہ

۳۱-اس کو ان مسائل پر زیادہ خصوصیت کے ساتھ منطبق کرنے کے معنی جو کہ فی الحقیقت پیدا ہوتے ہیں یہ ہونگے، کہ کازستائیت پر ایک کتاب تصنیف کی جا رہی ہے۔ مگر ایک یا دو باتیں بتا دی جاتی ہیں، جن سے کل اصول کی وضاحت ہو جائیگی۔ اول تو یہ بات بتا دینے کے لائق ہے کہ بہت سے نام نہاد مسائل کازستائیت، دراصل مسائل ہوتے ہی نہیں۔ اکثر صورتوں میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے، کہ کسی مجوزہ کردار کی اخلاقیت اس کے مسرت کے پیدا کرنے کے رجحان پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر کوئی مانع نہیں تو مجھے وہ کام کرنا چاہئے، جس سے دوسروں کو زیادہ سے زیادہ مسرت ہو، مگر اس امر کا فیصلہ کرنا، کہ دوسروں کو کس سے زیادہ سے زیادہ مسرت ہوگی بہت مشکل مسئلہ ہے، جس کا حل صرف جبلت یا خاص ملکہ سے ہو سکتا ہے۔ ہم کو دشواری کی اکثر عملی صورتوں میں قرینہ اور قیاس سے فیصلہ کرنا چاہئے۔ جب ہم کو درحقیقت اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ فلاں کردار سے ہم زیادہ سے زیادہ بھلائی کرسکیں گے تو وہ کردار اس حد تک سب سے زیادہ صائب ہوتا ہے، اور یہاں پر اخلاقی قاعدہ بالکل واضح ہوتا ہے، اگرچہ اس کا استعمال کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو۔ نیز یہ کہ اکثر کازستائیہ مسائل ایسے سوالات سے متعلق ہوتے ہیں، جیسے کسی معتبر معاہدے کی نوعیت یہ ایک قانونی مسئلہ ہے کہ میں نے شادی کر کے یا کسی خدمت کو قبول کر کے یا کوئی تجارتی معاملہ کر کے اپنے اوپر کیا حقوق عائد کئے ہیں۔ ایسی صورتوں میں اخلاق تو مجھے یہ حکم دیتا ہے، کہ میں اپنے معاہدے کی پابندی کروں اب یہ جو کچھ بھی ہو، اور جو کچھ کا تصفیہ قانون داں کرینگے۔ یہ بات ایک ایسے امتیاز کی طرف لیجاتی ہے، جو اکثر نظر انداز ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ اکثر مبہم طور پر بیان کیا جاتا ہے، اور یہ یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ آیا موجودہ معیار اخلاق کسی عمل کی ممانعت کرتا ہے، یا یہ ہو سکتا ہے کہ آیا یہ بات پسندیدہ ہے کہ اخلاق عمل کی ممانعت کرے۔ اخلاقی مقنن کی طرح سے بہت ممکن ہے کہ اس واقعہ کو چھپائے کہ وہ درحقیقت قدیم قوانین کو وسیع کرنے کے بہانے سے نئے قوانین بنا رہا ہے۔ حقیقت میں تو وہ اس اصول سے زیادہ قطعی وصحیح اصول بنانے کی کوشش کر رہا ہے جو ابتک مسلم تھا۔ بہتر یہ ہوگا کہ صورت حال کی کھلی ہوئی نوعیت کو تسلیم

کر لیا جائے کیونکہ اس صورت میں ان اصول پر بحث کرنا سہل ہوگا، جن کو عائد کرنا ہے۔ میرے نظریہ کے مطابق اس طبقہ کی تعریف اس نظریہ سے ہوسکتی ہے، جو ابھی بیان کیا جاچکا ہے۔ ہم نے یہ فرض کیا ہے ایک قسم کا کردار بے ضرر ہوتا ہے، اس کے لئے کوئی مقرر اصول نہیں ہے کہ ایک اچھا آدمی ایسا کریگا یا نہیں۔ پس اس امر کا فیصلہ کرنا کہ کردار صواب ہے یا خطا ہے، درحقیقت ایک نئے اخلاقی اصول کے زیادہ کرنے کے مساوی ہے اور یہ کنایۃً اس امر کی تحقیق کرنے کے مساوی ہے، کہ آیا نئے اصول کے اختیار کرنے سے افادی اصول کے مطابق زیادہ فائدہ ہوگا یا زیادہ نقصان ہوگا، یا میرے نزدیک زیادہ صحیح ہوگا کہ یہ دریافت کیا جائے کہ آیا اس اصول کو اخلاقی نظام میں داخل کرنے سے یہ متصور ہوگا کہ ہم معاشری افادہ کے اہم مسئلہ کے حل سے زیادہ قریب ہوگئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس مجوزہ قاعدہ کو جو گذشتہ مسلمہ اصول سے نسبت ہے، اس سے کل مسئلہ پر روشنی پڑیگی۔ مگر ہمیں اس واقعہ کے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ہم ان اصول کو وسعت دینے اور ان کی اصلاح کرنے کی کوشش کررہے ہیں۔ لہذا یہاں بھی اصل دشواری اس واقعہ سے تعلق رکھتی ہے کہ آیا معاشری ترقی سے مجوزہ نئے اصول کا اختیار کرنا متصور ہے۔

۳۲۔ اب ہم اصل کازستائی مسئلہ پر غور کرسکتے ہیں جس میں قانون کی تعبیر کرنے سے حقیقی دشواری پیش آتی ہے۔ اگر جھوٹ بولنا کبھی واقعی صواب ہوتا ہے، تو کب ہوتا ہے؟ وہ اصول کونسے ہیں، جن کے مطابق ہم کو اس کا فیصلہ کرنا چاہئے؟ افادی اصول ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک جواب کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جب کبھی قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہو، کہ جھوٹ سے سچ کے مقابلہ میں زیادہ فائدہ ہوگا۔ اس جواب کی اغلاقیت ایک حد تک اس سوال پر مبنی معلوم ہوتی ہے، کہ وہ نتائج کونسے ہیں جن کو اس سے متعلق سمجھا جائے۔ کیا میں اپنے حساب میں اس الم کو بھی شمار کروں جو ایسے شخص کو جو سچ بولنے کا عادی ہوتا ہے، محض جھوٹ بولنے سے ہوتا ہے یا ہم یہ کہیں کہ چونکہ یہ الم ایک مغالطہ ائتلاف پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے ہمیں خود کو جھوٹ کا عادی بنا لینا چاہئے۔ اس طرح سے جب کبھی ہم یہ دیکھیں گے کہ اس کی تائید میں اچھے نتائج زیادہ ہیں تو ہم کو جھوٹ بولنے میں کوئی تکلیف نہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم

کے اصول سے اکثر آدمی بداخلاق قرار پاتے ہیں۔ اخلاق کا حقیقی معیار (اب اس کی تائید میں جو کچھ بھی کہا جا سکے) تقریباً تمام صورتوں میں دروغ گوئی کو مذموم قرار دیتا ہے اور جن صورتوں میں جھوٹ کے فوائد بہت ہی زیادہ ہوتے ہیں، اس میں بہت کم اور مشکوک انداز میں استثنا کو تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً اس شخص کو غلط اطلاع دینا جو قتل پر آمادہ ہو۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بالاوسط اخلاقی فیصلہ کلیتہً افادی معیار کے مطابق نہیں ہے۔ یہ مفید جھوٹوں کو بھی مذموم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان جھوٹوں میں جو قاتل کیلئے مفید ہوتے ہیں اور ان میں جو دنیا کیلئے مفید ہوتے ہیں فرق ہے اسمیں شک نہیں، اول الذکر قسم کے جھوٹ کو تو افادی بھی بُرا کہینگے کم از کم ان حالتوں میں جن میں کہ قاتل کے نفع سے دوسروں کا ضرر بڑھ جاتا ہے۔ آخر الذکر کے متعلق اخلاقی معیار ایک حد تک غیر فیصل معلوم ہوتا ہے۔ اور لوگ عموماً اس امر سے انکار کر کے کہ اس قسم کی صورت کبھی ہوتی ہے، یا یہ کہہ کر اس قسم کی صورت اس قدر شاذ ہوتی ہے کہ اس پر غور ہی نہ کرنا چاہیئے حل سے بچنا چاہتے ہیں۔ ایک عام خیال یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات پر زیادہ غور کرنا خطرناک ہے کیونکہ استثنا کے امکان کو تسلیم کرنے سے استثنا قرار دینے کی آزادی بڑھتی ہے۔

۲۳۔ بلاشبہ میرا یہ خیال ہے کہ افادی اصول سے کامل صورت حال کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اخلاقی اصول بڑی حد تک صوری ہوتا ہے، جیسا کہ میں ایک افادی طریق سے ثابت کر چکا ہوں، یعنی بعض اقسام کردار کے اچھے اور بُرے نتائج کا مشاہدہ کر کے۔ لیکن اخلاق میں اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اخلاقی حس کل معاشری ترقی کا نتیجہ ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ معاشری جبلتوں کی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہے جو براہ راست حساب کے علاوہ اور اعمال سے ہوتی ہے۔ جبلتوں کا کل نظام ایسا ہونا چاہئے، جیسا کہ ایک تندرست معاشری نشو و نما سے متصور ہوتا ہے۔ مگر عطوفت اپنے وجود کو مفید ہو کر جائز ثابت کر سکتی ہے، بجائے اس کے کہ افادہ کے ادراک سے پیدا ہو۔ پس میرے نزدیک توضیح تمثیل کہیں اور ملے گی ایک شہری کا جذبہ حب وطن یا ایک سپاہی کا جذبہ فوجی خدمت اخلاقی نتیجہ سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم ایک سپاہی کی محبت کے نمایاں واقعہ کو لیتے ہیں، جو اس کو اپنے دستہ یا اپنے لشکر سے ہوتی ہے۔

فوجی فضیلت کی اہم شرائط میں سے ایک جذبہ اطاعت ہے۔ بہترین سپاہی (یعنی وہ شخص جس کے اندر فوجی زندگی کی شرائط سب سے زیادہ پوری ہوتی ہیں) وہ ہوتا ہے جو احکام کی تعمیل دل سے کرتا ہے۔ لہذا فوجی فریضہ کے ضابطہ میں پہلا اصول یہ ہے کہ جو "کچھ تم کو حکم دیا جائے اس کی تعمیل کرو" تقریباً تمام صورتوں میں نافرمانی سستی بزدلی حب وطن کے فقدان یا اور کسی ایسے سبب کی بنا پر ہوتی ہے، جو انسان کو ناقص سپاہی بنا دیتا ہے لہذا قاعدہ مطلق کر دیا جاتا ہے۔ اور کوئی قائد اپنے ماتحت افسر سپاہی پر کبھی نافرمانی کرنے کی اہمیت کے نقش کرنے کی کوشش نہ کریگا۔ حالانکہ اس حالت میں بھی ایسے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں، جو کازستائیت کے معمولی مسائل کے مماثل ہوتے ہیں۔ کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کریگا کہ دلی اطاعت کی بنیاد براہِ راست اس افادی لحاظ پر ہے کہ اطاعت شعار سپاہیوں سے عمدہ لشکر بنتا ہے۔ لیکن ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں جن میں دلی اطاعت برا اثر پیدا کرتی ہے، مثلاً جب رومی سپاہی پاپیائی میں اپنی جگہ پر جما رہا اور آتش فشاں سے جل گیا تو اس کا بہادرانہ جذبہ اطاعت اس حد تک لشکر کے لئے کمزوری کا باعث ہوا۔ اگر اسمیں یہ جذبہ کم ہوتا تو لشکر میں ایک بہادر سپاہی اور ہوتا (اگرچہ یہ سپاہی اتنا بہادر نہ ہوتا) یا اگر ہم اسکو احمق کہیں تو پھر ہمکو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، بہتر قسم کی ذہانت اس موقع پر اس سے اس قانون کی خلاف ورزی کرا دیتی جو بالکل غیر مشروط تھا۔ اب مخالف صورت کو تو نیلسن نے چند فتوحات محض عدول حکمی کی بنا پر پائیں اور اس لئے وہ ان لوگوں کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کمان کرنا سیکھنے کے لئے ہمکو اطاعت سیکھنی چاہیے ایک مخالف نظیر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نیلسن اپنے فریضہ کے اندر قاصر رہا اور اگر وہ اپنی کوشش میں ناکام رہتا تو یقیناً اس کو سزا ملتی۔ اس نے اچھا کیا یا برا؟ اگر اس نے برا کیا تو ظاہر ہے، کہ اگر اس کے اندر فریضہ کا احساس زیادہ قوی ہوتا تو وہ اچھا قائد نہ ہوتا۔ اور اگر اچھا کیا تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ بعض اوقات انسان کے لئے قانون کو اپنے ہاتھ میں لینا صواب ہوتا ہے۔ غالباً اس کے متعلق معقول ترین رائے یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ نیلسن حقیقت میں خداداد قابلیت رکھتا تھا، اور اس کو اپنی اس قابلیت کا احساس تھا اس لئے جو کچھ اس نے کیا وہ درست تھا۔ یعنی وہ اس بارے میں اس لحاظ سے حق بجانب تھا کہ اس کے عمل نے اس کو بہ حیثیت مجموعی ایک لائق قائد ثابت کیا، اگرچہ اس کی مثال کو نظیر نہیں بنایا جا سکتا۔ کیونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خداداد

قابلیت سے کس شے پر مشتمل ہوتی ہے، یا اس کے موجود ہونے کی کیا علامت ہے؟

۴۴۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے واقعات بہت سے پیش کیے جا سکتے ہیں اور یہ غیر محسوس طور پر اخلاقی مسائل میں ملجاتے ہیں جن اصول پر یہ قائم ہوتے ہیں ظاہر ہے کہ وہ تو سادہ ہوتا ہے یعنی لشکر کی صلاح و فلاح کے لیئے یہ تو ضروری ہوتا ہے کہ اطاعت و فرمانبرداری کا ایک جذبہ پیدا ہو جانا چاہیئے۔ بعض حدود کے اندر یہ جس قدر قوی ہوتا ہے، اسی قدر لشکر زیادہ قوی ہوتا ہے۔ معمولاً جو لشکر ایسے سپاہیوں پر مشتمل ہوگا، جیسے پامپیائی کا سنتری تھا وہ کسی معمولی دشمن سے مغلوب نہیں ہو سکتا۔ بعض حالتوں میں جس عطوفت کی اس طرح سے تحریک ہوتی ہے، اس سے وہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے جس کے خلاف معمولی حالت میں یہ ایک حفاظتی تدبیر ہوتی ہے۔ ایک اچھا سپاہی اپنی جگہ اور اپنے جھنڈے کے نیچے اس وقت بھی جما رہتا ہے، جب کہ وہ جگہ بیکار ہوتی ہے اور جھنڈے کے چیتھڑے اُڑ جاتے ہیں۔ تاہم بہ حیثیت مجموعی خطرہ صرف دوسری جانب ہے، اور ہم اطاعت کے محرکات کو جہاں تک ہو سکتا ہے، تقویت پہنچاتے ہیں، اور اگر کوئی خداداد قابلیت کا شخص کبھی ضوابط کی خلاف ورزی کرے، تو اپنی ذمہ داری پر کرے۔ ہم اس بات کو دبی زبان سے تسلیم کرتے ہیں، کہ بعض بہت ہی شاذ حالتوں میں قواعد کی خلاف ورزی مفید ہو سکتی ہے، مگر یہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن کی تحدید کسی معیار سے نہیں ہو سکتی۔ یہ حالتیں جوش کی فراوانی سے پیدا ہوتی ہیں نہ کہ اس کے فقدان سے، مگر اس کو صرف خود پر اعتماد رکھنے والی ذہانت جائز سمجھ سکتی ہے، جو بدقسمتی سے مغالطآمیز حماقت سے بہت زیادہ مشابہت رکھتی ہے، آخر میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم محض انسان کی ذہانت پر اعتماد کر سکتے تو ہم اس کو زیادہ آزادی دے سکتے۔ ہم اس خطرہ کو تسلیم کرتے ہیں جو ایک سپاہی کو مشین بنا دینے کے اندر ہے۔ اور ہم انفرادی عمل کو زیادہ آزادی دینے کی کوشش کرتے ہیں مگر اس سے اطاعت کا عام اصول نہیں بدل جاتا۔ بلکہ یہ جزوی اصول کو کم قطعی کر دیتا ہے۔ تاہم آزادِ رائے کے رجحان کو تقویت دینے کے ساتھ غالباً یہ فرماں برداری کے اصولوں کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے۔ اطاعت کوبرا نہ نہیں رہ جاتی بلکہ اس کے اندر کم و بیش اس غایت کا واضح حوالہ ہوتا ہے، جس کے لیئے یہ مقرر کی گئی تھی؟

۳۵۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ حقیقت میں یہی اصول اخلاقی صورت پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی قانون کی مطلقیت اس اصول پر مبنی ہوتی ہے، جس کا افادی مدعی ہے۔ یعنی لوگوں پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا اور ان کو اپنے اوپر بھروسہ نہ کرنا چاہیئے۔ اگر وہ ہمیشہ صحیح استدلال کرتے تو وہ اپنے اوپر بھروسہ کر سکتے تھے مگر لوگ ہمیشہ صحیح استدلال نہیں کرتے اور اس سے بھی کم ہمارے جذبات صحیح استدلال کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس واقعہ پر افسوس کیا جاسکتا ہے، مگر یہ ایسا واقعہ ہے، جس کو اخلاق کے اندر نظر انداز کرنا بے سود ہے جس کا منشا یہ ہے کہ جیسے لوگوں کا وجود ہے ان کو پابند کرے۔ اور یہ ایسے معیاری لوگوں کے لیئے نہیں جن کا ہنوز وجود نہیں ہے۔ ہر شخص کا قرائن کو پیش نظر رکھ کر عمل کرنیکا افادی اصول اسی وقت کار آمد ہوسکتا تھا جب ہم اپنے لشکر میں ہر شخص کو لڑنے اور بھاگ جانے کے متعلق اس کی راے پر چھوڑ دیتے۔ ہم کو اس امر پر اعتماد ہوتا، کہ ہر شخص سے جب لشکر کی بھلائی اس بات کی طالب ہوگی کہ وہ لڑے تو لڑے گا، جب اس بات کی طالب ہوگی کہ بھاگ جائے تو وہ بھاگ جائے گا۔ جب تک وہ وقت نہ آئے، اس وقت تک ہم ایسی آزادی نہیں دے سکتے، جس سے ناجائز فائدہ اٹھائے جانیکا احتمال ہو۔ اس میں شک نہیں، ایسے اخلاقی ضوابط ہیں جو صراحتہً اس قسم کے عمل کے منتظر ہیں۔ مثلاً ہم اس وقت بھی جان لینے کے روادار نہیں جب ہم قطعاً یہ جانتے ہیں کہ یہ الم مسلسل ہے۔ ہم اس کو جائز نہیں رکھ سکتے کیونکہ ہم کو ان اشخاص پر اعتماد نہیں ہے جو اس کو عمل میں لائینگے۔ طبیب کے لیئے یہ قانون مطلق ہے، کہ جہاں تک اس کے امکان میں ہو وہ جان بچانے کی کوشش کرے۔ کیونکہ اگر وہ کبھی کسی اور لحاظ کا بھی خیال کرے تو وہ لاتعداد خرابیوں کا دروازہ کھول دیگا۔ جہاں تک میں خیال کرتا ہوں ظاہر ہے کہ اصول کو قائم رکھنے کے لیئے یہ کافی وجہ ہے، اور اس حد تک اس افادی اصول سے انحراف کرنے کی وجہ ہے، جو ہر جزئی صورت کے لئے قرائن سے اندازہ کرنا تجویز کرتا ہے۔ ہم انسانی زندگی کی قدر و قیمت کو اس وقت تک محفوظ نہیں رکھ سکتے جب تک ہم اس کے ایسے لحاظ کی تلقین نہ کریں، جو ایک حد تک محض وہمی اور بیہودہ معلوم ہوتا ہے (یعنی زندگی کی اس وقت بھی قدر کرنی جب اس کی قدر زائل ہوچکی ہو اور اس اعتبار سے

ایسا کردار جس کو غیر معقول کہہ سکتے ہیں) میں اس امر کی تحقیق نہیں کرتا کہ آیا اس عطوفت میں فی الحال مبالغہ سے کام نہیں لیا جا رہا ہے مگر اس کی حمایت اسی اصول پر مبنی ہے، اور جہاں تک میری عقل کام کرتی ہے صرف اس اصول پر مبنی ہے ورنہ تو ہم ایک غیر معقول تعصب کی حمایت کے لیئے ہم بے قاعدہ مفروضات قائم کریں گے۔

۳۶۔ اب اگر ہم یہ فرض کریں ایک شخص یہ جان کر کہ میری زندگی محض وبال ہے، اور یہ دوسروں کے کام بھی نہیں آسکتی، بلکہ اس سے تیمار داروں کو یونہی محض زحمت ہو رہی ہے اور شاید اس کی وجہ سے اس کی بیوی اور بچوں کی صحت معرض خطر میں ہے خودکشی کر لے تو ہم کو اس کے متعلق کیا کہنا چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ ایک مسلمہ اخلاقی ضابطہ کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ مگر اس کو اس کی خلاف ورزی کیوں نہ کرنی چاہیئے، اس کو اس لیئے خلاف ورزی نہ کرنی چاہیئے کہ وہ ایک بری مثال قائم کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کو کبھی کچھ نہ کچھ اہمیت دیجائے گی۔ اگر اس کے کردار سے زندگی کی قیمت اس حد سے گر رہی ہو جس حد سے اس کو معاشری عافیت کیلئے نہ کرنا چاہیئے، وہ اس حد تک بری نظیر قائم کر رہا ہے، (بری اس معنی کر کے کہ اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے جانے کا احتمال ہے) اس قانون کے مطابقت کر لینے میں وہ خود کو عام عافیت پر قربان کر رہا ہے، اور بے غرض ہونے کی بنا پر لائق تحسین ہے، لیکن اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ میرے فعل کا نتیجہ نہیں ہو سکتا، مثلاً جہاں اس کا یہ فعل بالکل پردۂ خفا میں مستور ہے تو اس سے کیا نقصان ہوگا۔ کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایک اعلیٰ اخلاقی اصول پر عمل کر رہا ہے؟ اور ظاہر ہے کہ وہ انسانی مصیبت کے مجموعہ کو کم کر رہا ہے۔ مفردن صورتوں میں اس معاملہ کا تصفیہ کرنا ناممکن ہے، کیونکہ اس کا کوئی خارجی طور پر معیار مقرر نہیں ہے۔ اس قسم کا کردار یا تو بزدلی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ یا معمولی محرکات سے کسی بلند تر محرک کی بنا پر ہو سکتا ہے، اس وجہ سے فعل کی خوبی کا تعین نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر بلند تر محرک کو فرض کر لیا جائے تو میرے پاس اس فعل کو ناپسندیدہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، جو اس کی بنا پر ہوتا ہے۔

۳۷۔ پس مختصراً یہ ہے کہ اگر کردار ایسا ہو جس سے مسرت کی واقعی مقدار میں اضافہ ہوتا ہو، اور اس سے فاعل کے اندر اخوانیت کی کمی نہ ہوتی ہو، اور یہ دوسروں

کے لیئے بری نظیر بھی قایم نہ کرتا ہو، تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کس معنی میں یہ اخلاقی اعتبار سے قابل الزام ہو سکتا ہے۔ جس حالت میں اصول عائد ہوتا ہو، اس حالت میں اس پر جمے رہنا با اخلاق ہونے کے نہیں بلکہ اخلاقی ریاکار ہونے کے مساوی ہے۔ حقیقت محض یہ ہے کہ قوم کو اپنا اخلاقی قانون اس طرح سے قائم کرنا چاہیئے جس طرح سے ہم فوج کے اندر فرماں برداری واطاعت کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ یعنی ہم کو انسانوں سے سابقہ پڑتا ہے جن پر کلیتہً بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم کو احساس کی ایسی اقسام کو ترجیح دینی چاہیئے، جن کی اگرچہ بہت زیادہ قدر وقیمت ہوتی ہے، مگر یہ اٹل طور پر اس کردار کو ظاہر نہیں کرتیں جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا ہوتی ہے۔ ہم کو فطرت انسانی کا اجمالاً لحاظ کرنا پڑتا ہے اور اسی لحاظ سے ہم ایسے خارجی اصول مرتب کرلیتے ہیں جو صوری طور پر اور ہر جگہ اس حکم کے مطابق نہیں ہوتے جو ہم سے بہت زیادہ ہوشمند اور ذکی الحس لگاتے ہیں۔ جس حد تک افادی طریق استدلال اس اہم واقعہ کو دھندلا کرنا چاہتا ہے، اس حد تک اس کو حق بجانب طور پر مذموم قرار دے سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر غلط استعمال کا احتمال ہے۔ لیکن افادی اصول کی ترجمانی مختلف طور پر بھی ممکن ہے اور میں اس کو بہر حال حقیقت کے قریب قریب سمجھتا ہوں اگرچہ عمل میں ایک طرح کی ڈھیل ہوگی، کیونکہ ایک حد تک یہ معیار کے عمل میں ایک ناقابل عمل باریکی فرض کرتا ہے"۔

۴۸۔ تو پھر کس معنی میں اس نظریہ کو کامل طور پر نظریہ مصلحت کا نشان لگا کر پیش کر سکتے ہیں۔ صحیح طور پر عمل کرنا ایسا ہوتا ہے، جیسا کہ صحیح معنی میں ایک با اخلاق آدمی عمل کرتا ہے۔ اور صحیح معنی میں با اخلاق شخص وہ ہوتا ہے، جو معاشری عافیت کی شرائط پورا کرتا ہے۔ لہذا اس کے اندر بعض ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جن کو مطلقاً اچھا کہا جاتا ہے۔ یعنی وہ ایک معاشری وانفرادی نظام کے مفروضہ پر اچھے ہوتے ہیں۔ نیز ان سے مقررہ اخلاقی معیار کی فرماں برداری واطاعت مترشح ہوتی ہے، جو شخص کامل طور پر صادق القول ہوتا ہے، وہ ہمیشہ سچ بولتا ہے۔ مگر شاذ حالتوں میں داخلی اور خارجی قانون مطلقاً مطابق نہیں ہوتے۔ اب ایسی حالتوں میں معیاری یا کامل طور پر با اخلاق شخص، خارجی قانون کی خلاف ورزی کرے گا، اور اپنی جبلت کی بنا پر خلاف ورزی کریگا۔ اس کو

اپنی جبلتوں پر اعتماد کرنا چاہیئے، کیونکہ اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی اور شئے نہیں ہوتی، جس پر وہ اعتماد کرے۔ اگر حقیقت میں قانون کے مستثنیات کو قطعی طور پر بیان کیا جاسکتا تو نئے اخلاقی قانون کی سی صورت ہوتی۔ اس صورت میں اصول یہ نہ ہوتا کہ سچ بولو بلکہ یہ ہوتا کہ فلاں فلاں حالات میں سچ بولو۔ اس حالت میں ممکن تھا کہ ہم کو بعض دشوار سوالات سے سابقہ ہوتا کہ آیا مسلمہ قانون کے مطابق عمل کرنا صواب ہے یا ایسے قانون کے مطابق عمل کرنا اس امر کا جدوجہد کر رہا ہو کہ مجھے تسلیم کر لیا جائے۔ ہمارے مفروضہ کے مطابق دشواری یہ ہے کہ اس مسئلہ کو کسی مقررہ معیار کی مدد کے بغیر حل کرنا ہے تاہم دشواری دراصل ایک ہی ہوتی ہے۔ انسان کو اپنے اس جبلی ادراک پر عمل کرنا پڑتا ہے کہ اس ذیل میں اخلاقی قانون ناقص ہے۔ لیکن یہ کہ اس کو اپنی جبلت پر اعتماد کرنا چاہیئے، اس کے مساوی نہیں ہے، کہ جو کچھ اس کو اس کی جبلت بتائیگی، وہ ہمیشہ لازمی طور پر صحیح ہوگا۔ صرف یہ ہے کہ بعض حالتوں میں متعین اور باخبر جبلت ایک متعین اور مقررہ ضابطہ پر فوقیت رکھتی ہے۔ وہ سب سے آخری عدالت مرافعہ ہوتا ہے، مگر محض اس بنا پر قانون سے ماوراء نہیں ہو جاتا۔ موسیقی داں شخص کا کان ممکن ہے، سر اور بے سرے پن میں ایسے لطیف امتیازات قائم کر سکے، جن کی ریاضیاتی آلات سے بھی پیمائش نہ ہو سکے وہ عام اصول تسلیم کریگا۔ مگر ان کو اس سختی کے ساتھ عائد کریگا، کہ کسی میکانیکی آلہ سے بھی اس کی کافی طور پر جانچ نہ ہو سکے گی۔ اسی طرح سے لطیف اخلاقی مذاق کے انسان کو اس قدر باریک مسائل حل کرنے ہوتے ہیں، جو روزمرہ زندگی کے موٹے اصولوں کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ ان اصول سے نفرت کرتا ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کی حقیقی قیمت کا نسبتہً بہتر احساس رکھتا۔ بعض نہایت اعلیٰ درجہ کے افعال جو تاریخ میں رہ گئے ہیں ان کے عمل میں انسان نے اخلاقیوں کے سیدھے سادے مسلمہ اصول کی خلاف ورزی کی لیکن اُس کے کردار کے صواب و خطا کی جانچ ایک اور معیار سے بھی ہو سکتی ہے، جو اگرچہ صرف مضمر ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود اس قدر صحیح ہوتا ہے جس قدر کہ کوئی دوسرا ہو سکتا ہے۔ قانون میں جو استثنا ہوتے ہیں ان سے خود قانون مترشح ہوتا ہے۔ اس کے اندر کوئی عام اصول ہونا چاہیئے۔ اگرچہ اصول کو جزوی حالتوں میں مطلقاً بیان نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر عام اصول کو اجمالاً اس طرح سے

بیان کیا جائے کہ کردار زیر بحث کا، نسبتاً اعلیٰ ضابطہ اخلاق سے حکم دیگا اعلیٰ سے مراد ایسا ضابطہ ہے، جو عام معاشری قابلیت کے زیادہ کرنے اور زندگی کے عظیم الشان مسئلہ کو حل کے قریب پہنچا دینے سے پیدا ہوگا۔ لہذا جس مسئلہ کا ابھی ذکر ہوا ہے، وہ ہمیشہ پیدا ہوگا، یعنی آیا مجھے ایک ایسے ضابطہ پر حل کرنا چاہیئے، جس کو ہنوز مسلمہ اخلاق نے تسلیم نہیں کیا اور جس کو انسانی بے حسی و بے عقلی کی وجہ سے تسلیم بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس سوال کا جواب مجموعی اثر کا لحاظ کر کے بھی دیا جا سکتا ہے۔ اور یہ دریافت کر کے کہ آیا میں اپنے عمل سے زیادہ نفع پہنچا رہا ہوں یا ایک ایسی نظیر قائم کر کے جس کے اندر غلط ترجمانی کا امکان ہے، زیادہ ضرر پہنچا رہا ہوں۔

۳۹۔ لہذا اس قسم کے مسائل کی صرف ایک جانچ ہو سکتی ہے۔ کیا اخلاق سے ایک مقررہ انحراف اخلاقی ارتقا کے سلسلہ میں تنزل کو ظاہر کرتا ہے یا ترقی کو۔ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اوصاف جن سے اخلاقی قانون کی مطابقت مترشح ہوتی ہے فرد میں کافی طور پر منتظم نہیں ہوئے ہیں یا یہ اس کی فطرت کا ایسا مکمل جزو ہو گئے ہیں کہ ایک لطیف تر جبلت پیدا ہو گئی ہے، جو ان سے ماوراء ہے۔ یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا کچھ زیادہ دشوار نہیں۔ ایسا کردار جو معیار کے خلاف ہوتا ہے، اکثر کسی برے محرک کی بنا پر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس امر سے انکار نہیں کر سکتے اس کے خلاف بھی مثالیں ہیں۔ اور ہمیں اس کو آزادی کے ساتھ تسلیم کرنا چاہیئے اور مصلحت بینی کے طعن کی پروا نہ کرنی چاہیئے کیونکہ اس سے درحقیقت دو صورتوں میں غلط واقع ہو جاتا ہے یا اس اہم واقعہ کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس پر کردار کے ہر عام اصول کی اہمیت درحقیقت مبنی ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے انسان دراصل اس قدر بیوقوف، اس قدر خودسر، اور خود کو دھوکہ دینے میں اس قدر مشاق ہوتے ہیں کہ ان پر یہ بھروسہ نہیں کیا جا سکتا، کہ یہ زیادہ لطیف امور کو پیش نظر رکھ کر عمل کرینگے۔

۴۰۔ اس کے جواب سے ایک اور دشواری کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ بالفرض ہم یہ مان لیتے ہیں کہ با اخلاق شخص بعض اوقات ایسے قانون کی خلاف ورزی کریگا، جس کے متعلق معمولی آدمی کے یہ ذہن نشین کرا دینا ضروری ہے کہ اس کی پابندی نہایت ہی اہم ہے، تو کیا اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم دو قاعدے بناتے ہیں، ایک تو

اچھوں کے لئے اور دوسرا بروں کے لیئے۔ بلکہ یہ تو اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہے کہ معمولی آدمی وہ عمل نہیں کرسکتا جو اچھا آدمی کرسکتا ہے۔ اگر خارجی طور پر یہ یکساں ہوتا ہے تو درحقیقت یہ یکساں نہیں ہوتا کیونکہ اس سے ایک محرک مترشح نہیں ہوتا۔ لیکن کردار کے لیئے ایک عام اصول بنانے کے یہ معنی ہیں کہ ایک ایسا قانون بنایا جارہا ہے جس کا اطلاق ہر شخص پر ہوسکتا ہے۔ اخلاقی قانون جیسا کہ یہاں بیان کیا گیا ہے، محض اس طریق کا بیان کیا ہے، جس پر بعض لوگ عمل کرینگے، جو لہذا دوسروں کے لیئے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ پس اس بحث سے ہمارے سامنے وہ مسئلہ آتا ہے، جس پر ہم کو اب غور کرنیکی ضرورت ہے۔ اخلاق اور مسرت میں کیا تعلق ہے یا بہ اصطلاح افادیہ اخلاق کا عام موجب کیا ہے۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے، کہ بلاشبہ یہ "صحیح" ہے، یا ایسا ایک نیک نہاد و بافضیلت شخص یہی کریگا۔ مگر میں بافضیلت نہیں ہوں تو پھر میں ایسا کیوں کروں اس کو ہم کیونکر جواب دینگے ؟

---- (۵) ----

کے لیئے بری نظیر بھی قایم نہ کرتا ہو، تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کس معنی میں یہ اخلاقی اعتبار سے قابل الزام ہو سکتا ہے۔ جس حالت میں اصول عائد ہوتا ہو، اس حالت میں اس پر جمے رہنا با اخلاق ہونے کے نہیں بلکہ اخلاقی ریاکار ہونے کے مساوی ہے۔ حقیقت محض یہ ہے کہ قوم کو اپنا اخلاقی قانون اس طرح سے قائم کرنا چاہیئے جس طرح سے ہم فوج کے اندر فرماں برداری واطاعت کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ یعنی ہم کو انسانوں سے سابقہ پڑتا ہے جن پر کلیتہً بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ ہم کو احساس کی ایسی اقسام کو نشو ونما دینی چاہیئے، جن کی اگرچہ بہت زیادہ قدر وقیمت ہوتی ہے، مگر یہ اٹل طور پر اس کردار کو ظاہر نہیں کرتیں جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا ہوتی ہے۔ ہم کو فطرت انسانی کا اجمالاً لحاظ کرنا پڑتا ہے اور اسی لحاظ سے ہم ایسے خارجی اصول مرتب کرتے ہیں جو صوری طور پر اور ہر جگہ اس حکم کے مطابق نہیں ہوتے جو ہم سے بہت زیادہ ہوشمند اور ذکی الحس لگاتے ہیں۔ جس حد تک افادی طریق استدلال اس اہم واقعہ کو دھندلا کرنا چاہتا ہے، اس حد تک اس کو حق بجانب طور پر مذموم قرار دے سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر غلط استعمال کا احتمال ہے۔ لیکن افادی اصول کی ترجمانی مختلف طور پر بھی ممکن ہے اور میں اس کو بہر حال حقیقت کے قریب قریب سمجھتا ہوں اگرچہ عمل میں ایک طرح کی ڈھیل ہوگی، کیونکہ ایک حد تک یہ معیار کے عمل میں ایک ناقابل عمل باریکی فرض کرتا ہے"

۳۸۔ تو پھر کس معنی میں اس نظریہ کو کامل طور پر نظریہ مصلحت کا نشان لگا کر پیش کر سکتے ہیں۔ صحیح طور پر عمل کرنا ایسا ہوتا ہے، جیسا کہ صحیح معنی میں ایک با اخلاق آدمی عمل کرتا ہے۔ اور صحیح معنی میں با اخلاق شخص وہ ہوتا ہے، جو معاشری عافیت کی شرائط پورا کرتا ہے۔ لہذا اس کے اندر بعض ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جن کو مطلقاً اچھا کہا جاتا ہے۔ یعنی وہ ایک معاشری وانفرادی نظام کے مفروضہ پر اچھے ہوتے ہیں۔ نیز ان سے مقررہ اخلاقی معیار کی فرماں برداری واطاعت مترشح ہوتی ہے، جو شخص کامل طور پر صادق القول ہوتا ہے، وہ ہمیشہ سچ بولتا ہے۔ مگر شاذ حالتوں میں داخلی اور خارجی قانون مطلقاً مطابق نہیں ہوتے۔ اب ایسی حالتوں میں معیاری یا کامل طور پر با اخلاق شخص خارجی قانون کی خلاف ورزی کرے گا، اور اپنی جبلت کی بنا پر خلاف ورزی کریگا۔ اس کو

اپنی جبلتوں پر اعتماد کرنا چاہئے، کیونکہ اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی اور شئے نہیں ہوتی، جس پر وہ اعتماد کرے۔ اگر حقیقت میں قانون کے مستثنیات کو قطعی طور پر بیان کیا جاسکتا تو نئے اخلاقی قانون کی سی صورت ہوتی۔ اس صورت میں اصول یہ نہ ہوتا کہ سچ بولو بلکہ یہ ہوتا کہ فلاں فلاں حالات میں سچ بولو۔ اس حالت میں ممکن تھا کہ ہم کو بعض دشوار سوالات سے سابقہ ہوتا کہ آیا مسلمہ قانون کے مطابق عمل کرنا صواب ہے یا ایسے قانون کے مطابق عمل کرنا اس امر کا جد وجہد کر رہا ہو کہ مجھے تسلیم کر لیا جائے۔ ہمارے مفروضہ کے مطابق دشواری یہ ہے کہ اس مسئلہ کو کسی مقررہ معیار کی مدد کے بغیر حل کرنا ہے تاہم دشواری دراصل ایک ہی ہوتی ہے۔ انسان کو اپنے اس جبلی ادراک پر عمل کرنا پڑتا ہے کہ اس ذیل میں اخلاقی قانون ناقص ہے۔ لیکن یہ کہ اس کو اپنی جبلت پر اعتماد کرنا چاہیئے، اس کے مساوی نہیں ہے، کہ جو کچھ اس کو اس کی جبلت بتائیگی، وہ ہمیشہ لازمی طور پر صحیح ہوگا۔ صرف یہ ہے کہ بعض حالتوں میں متعین اور باخبر جبلت ایک متعین اور مقرر ضابطہ پر فوقیت رکھتی ہے۔ وہ سب سے آخری عدالت مرافعہ ہوتا ہے، مگر محض اس بنا پر قانون سے ماوراء نہیں ہو جاتا۔ موسیقی داں شخص کا کان ممکن ہے، سر اور بے سرے پن میں ایسے لطیف امتیازات قائم کر سکے، جن کی ریاضیاتی آلات سے بھی پیمائش نہ ہو سکے وہ عام اصول تسلیم کر لیگا۔ مگر ان کو اس سختی کے ساتھ عائد کریگا، کہ کسی میکانیکی آلہ سے بھی اس کی کافی طور پر جانچ نہ ہو سکے گی۔ اسی طرح سے لطیف اخلاقی مذاق کے انسان کو اس قدر باریک مسائل حل کرنے ہوتے ہیں، جو روزمرہ زندگی کے موٹے اصولوں کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ ان اصول سے نفرت کرتا ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کی حقیقی قیمت کا نسبتہً بہتر احساس رکھتا۔ بعض نہایت اعلیٰ درجہ کے افعال جو تاریخ میں رہ گئے ہیں ان کے عمل میں انسان نے اخلاقیوں کے سیدھے سادے مسلمہ اصول کی خلاف ورزی کی لیکن اُس کے کردار کے صواب و خطا کی جانچ ایک اور معیار سے بھی ہو سکتی ہے، جو اگرچہ صرف مضمر ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود اس قدر صحیح ہوتا ہے جس قدر کہ کوئی دوسرا ہو سکتا ہے۔ قانون میں جو استثنا ہوتے ہیں ان سے خود قانون مترشح ہوتا ہے۔ اس کے اندر کوئی عام اصول ہونا چاہیئے۔ اگرچہ اصول کو جزوی حالتوں میں مطلقاً بیان نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر عام اصول کو اجمالاً اس طرح سے

بیان کیا جائے کہ کردار زیر بحث کا، نسبتاً اعلیٰ ضابطہ اخلاق سے حکم دیگا اعلیٰ سے مراد ایسا ضابطہ ہے، جو عام معاشری قابلیت کے زیادہ کرلنے اور زندگی کے عظیم الشان مسئلہ کو حل کے قریب پہنچا دینے سے پیدا ہوگا۔ لہذا جب مسئلہ کا ابھی ذکر ہوا ہے، وہ ہمیشہ پیدا ہوگا، یعنی آیا مجھے ایک ایسے ضابطہ پر عمل کرنا چاہیئے، جس کو ہنوز مسلمہ اخلاق نے تسلیم نہیں کیا اور جس کو انسانی بےحسی و بےعقلی کی وجہ سے تسلیم بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس سوال کا جواب مجموعی اثر کا لحاظ کر کے بھی دیا جاسکتا ہے۔ اور یہ دریافت کر کے کہ آیا میں اپنے عمل سے زیادہ نفع پہنچا رہا ہوں یا ایک ایسی نظیر قائم کر کے جس کے اندر غلط ترجمانی کا امکان ہے، زیادہ ضرر پہنچا رہا ہوں۔

۳۹۔ لہذا اس قسم کے مسائل کی صرف ایک جانچ ہوسکتی ہے۔ کیا اخلاق سے ایک مقررہ انحراف اخلاقی ارتقا کے سلسلہ میں تنزل کو ظاہر کرتا ہے یا ترقی کو۔ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اوصاف جن سے اخلاقی قانون کی مطابقت مترشح ہوتی ہے فرد میں کافی طور پر منتظم نہیں ہوئے ہیں یا یہ اس کی فطرت کا ایسا مکمل جزو ہوگئے ہیں کہ ایک لطیف جبلت پیدا ہوگئی ہے، جو ان سے ماوراء ہے۔ یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا کچھ زیادہ دشوار نہیں۔ ایسا کردار جو معیار کے خلاف ہوتا ہے، اکثر کسی برے محرک کی بنا پر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس امر سے انکار نہیں کرسکتے اس کے خلاف بھی مثالیں ہیں۔ اور ہمیں اس کو آزادی کے ساتھ تسلیم کرنا چاہیئے اور مصلحت بینی کے طعن کی پروا نہ کرنی چاہیئے کیونکہ اس سے درحقیقت دو صورتوں میں غلط واقع ہوجاتا ہے یا اس اہم واقعہ کی اہمیت کو نظر انداز کردیتے ہیں جس پر کردار کے ہر عام اصول کی اہمیت درحقیقت مبنی ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے انسان دراصل اس قدر بیوقوف، اس قدر خودسر اور خود کو دھوکہ دینے میں اس قدر مشاق ہوتے ہیں کہ ان پر یہ بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، کہ یہ زیادہ لطیف امور کو پیش نظر رکھ کر عمل کرینگے۔

۴۰۔ اس کے جواب سے ایک اور دشواری کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ بالفرض ہم یہ مان لیتے ہیں کہ با اخلاق شخص بعض اوقات ایسے قانون کی خلاف ورزی کریگا، جس کے متعلق معمولی آدمی کے یہ ذہن نشین کرا دینا ضروری ہے کہ اس کی پابندی نہایت ہی اہم ہے، تو کیا اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم دو قاعدے بناتے ہیں، ایک تو

اچھوں کے لئے اور دوسرا بروں کے لیئے۔ بلکہ یہ تو اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہے کہ معمولی آدمی وہ عمل نہیں کر سکتا جو اچھا آدمی کر سکتا ہے۔ اگر خارجی طور پر یہ یکساں ہوتا ہے تو درحقیقت یہ یکساں نہیں ہوتا کیونکہ اس سے ایک محرک مترشح نہیں ہوتا۔ لیکن کردار کے لیئے ایک عام اصول بنانے کے یہ معنی ہیں کہ ایک ایسا قانون بنایا جارہا ہے جس کا اطلاق ہر شخص پر ہو سکتا ہے۔ اخلاقی قانون جیسا کہ یہاں بیان کیا گیا ہے، محض اس طریق کا بیان کیا ہے، جس پر بعض لوگ عمل کرینگے، جو لہذا دوسروں کے لیئے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ پس اس بحث سے ہمارے سامنے وہ مسئلہ آتا ہے، جس پر ہم کو اب غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اخلاق اور مسرت میں کیا تعلق ہے یا بہ اصطلاح افادیہ اخلاق کا عام موجب کیا ہے۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے، کہ بلاشبہ یہ "صحیح" ہے، یا ایسا ایک نیک نہاد و بافضیلت شخص یہی کریگا۔ مگر میں بافضیلت نہیں ہوں تو پھر میں ایسا کیوں کروں اس کو ہم کیونکر جواب دینگے؟

——— (۹) ———

باب (۱۰)

اخلاق و مسرت

(۱) موجب

۱۔ میں اس مسئلہ پر تو بحث کر چکا ہوں کہ وہ معیار کونسا ہے جسکو ارتقائی نظریہ کے مطابق افادیہ کے بڑی سے بڑی مسرت کے معیار کے بجائے ہونا چاہیئے۔ یہ خود اس مسئلہ کی طرف توجہ منعطف کرتا ہے، کہ اسی نظریہ کے مطابق افادی موجب کی اصلاح کیونکر ہونی چاہیئے؟ ایک شخص کو نیک و بافضیلت کیوں ہونا چاہیئے؟ اس سوال کا جواب سابقہ سوال کے جواب پر مبنی ہے، کہ بافضیلت ہونا کس کو کہتے ہیں؟ مثلاً اگر فضیلت کے معنی کل اس کردار کے ہیں جس سے مسرت میں ترقی ہوتی ہے تو بافضیلت کردار کے محرک ایسے ہونگے جو انسان کو مسرت کے مجموعہ کے بڑھانے کے لیئے ٹھوکا دیتے ہیں۔ انھیں محرکات پر موجب مشتمل ہے۔ اور موجب کی تعریف یا تو داخلی موجب کے طور پر ہو سکتی ہے یا خارجی موجب کے طور پر۔ یعنی یا تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یا تو بافضیلت کردار ایسے نتائج کا باعث ہوتا ہے، جو ہمیشہ اور ہر شخص کے لیئے مستحسن و پسندیدہ ہوتے ہیں خواہ وہ نیک و بافضیلت ہو یا نہو۔ یا بافضیلت کردار مستقبل کے نتائج کا لحاظ کیئے بغیر عامل کی مسرت کو زیادہ کرتا ہے۔ بعض اخلاقی یہ کہتے ہیں کہ اچھا آدمی جنت میں جائیگا، اور بُرا آدمی دوزخ میں جائیگا۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ خود نیکی جنت اور بدی دوزخ ہے۔

اب میں یہ بات کہہ چکا ہوں کہ جس جواب میں خارجی محرک مقرر کیا جاتا ہے، اس میں حقیقی جواب سے دراصل بچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یا یوں کہ داخلی اور خارجی محرکات کے مابین حد فاصل واضح نہیں ہے۔ اور محض داخلی محرکات تجویز کردینے میں بھی ایسی دشواریاں ہیں جن پر وضاحت کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ جس معیار کو میں نے تسلیم کیا ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ ایک شخص جس حد تک اس معیار کے مطابق ہوتا ہے، جس کا تعین معاشرۃ کی تندرست حالت سے ہوتا ہے۔ اس حد تک وہ نیک ہوتا ہے اور جس حد تک وہ اس کے مطابق نہیں ہوتا بد ہوتا ہے۔ لہذا اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ اس قسم کی سیرت کے حامل ہونے یا ایسی سیرت کا اکتساب کرنے میں یا اس کے مطابق ضوابط عمل پر کاربند ہونے میں کیا فوائد ہیں؟

۲۔ لہذا مسئلہ یہ ہے، کہ فن کردار کے لیئے ایک عملی بنیاد تلاش کیجائے۔ وہ قوت محرکہ جس سے افراد کو بافضیلت و نیک بنایا جائے، موجب سے ملنی چاہیئے۔ تمام عملی اخلاقیوں کے لیئے یہ نظریہ اخلاق کا انتہائی نقطہ ہے۔ میرے استدلال کے مطابق اخلاقی موجبات کا اولیں اور بلا واسطہ اثر معاشری عضویہ کے اوپر ہوتا ہے، اور فرد صرف ضمناً و ثانوی طور پر متاثر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک معاشری زندگی اور اخلاق کے مابین ایک ضروری و فوری تعلق ہے۔ ہم بلا کسی شرط کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ تندرست نشو ونما سے ایک موثر و کارآمد اخلاقی قانون مترشح ہوتا ہے، اور معاشری تنزل سے اسکے برعکس مترشح ہوتا ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ انفرادی صورت میں بھی اسی قسم کا قریبی تعلق ہے چونکہ معاشرۃ کا فرد سے علاوہ جن کے مجموعہ سے یہ بنتی ہے کوئی وجود نہیں ہوتا، لہذا فرد و معاشرۃ کے مابین ایک قریبی تعلق کا ہونا ضروری ہے۔ مگر جس حد تک کسی خاص فرد کی تندرستی و مسرت کی شرائط کی، اس معاشرۃ کی شرائط سے جس سے اس کا تعلق ہے، کلیتہً تحدید نہیں ہوتی، اس کی مختلف حدود ہونی چاہئیں۔ جو بات ہم مجموعی طور پر معاشرۃ کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ ہم اس کے ہر فرد کے متعلق تو نہیں کہہ سکتے۔ کم ازکم یہ بات خیال میں تو آسکتی ہے اس کے بعض افراد کا ایثار و قربانی ممکن ہے کہ کل معاشرۃ کی عافیت کے لیئے ضروری ہو۔ نیک و بافضیلت آدمی ممکن ہے زمین کے لیئے نمک کے مانند ہو، اور اس کے باوجود ان فرائض کی بجاآوری جو معاشری اعتبار سے ضروری

ہوں، ممکن ہے خود ان کی مصیبت کو مستلزم ہو۔ بڑا اخلاقی و مذہبی معلم اکثر اوقات شہید ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ہم کو یہ فرض کرنے کا حق نہیں ہے، کہ اس نے جو تکالیف اٹھائیں تو یہ ہوتی ہی کی، بلکہ اس کے برعکس ہم تو یہ کہیں گے فضیلت کا بڑے سے بڑا درجہ شہادت کو خوشگوار بنا سکتا ہے؛

۳۔ مختصر یہ کہ اب ہمارے سامنے ایسا مسئلہ ہے، جس نے انسانوں کو ہر زمانہ میں پریشان کیا ہے۔ اس امر سے کسی شخص کو انکار نہیں ہے، کہ فضیلت سے کسی نہ کسی کو فائدہ ہوتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ فرد کو کتنی بار ہوتا ہے؟ عدالت کے متعلق یقین ہے کہ یہ کاسات کو منضبط کرتی ہے، (اب یہ صحیح ہو یا غلط) اس سے بہر حال یہ سمجھا جاتا ہے، کہ مسرت فضیلت کے ساتھ ساتھ ہوتی ہی ہے۔ ایسے اعلیٰ نظام پر یقین نہ رکھنا اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہے کہ فضیلت حماقت ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس نظریہ کو تجربہ کے صریحی واقعات کے مطابق کیونکر کر سکتے ہیں۔ بجلی اچھوں اور بروں دونوں پر گرتی ہے بطل اپنے مقصود کی تباہی میں جان دیتا ہے۔ برترین ایثار کے معاوضہ میں لوگوں سے انتہا درجہ کی ناشکری ظاہر ہوتی ہے۔ ایک شخص کو ابنائے جنس سے جس قدر ہمدردی ہوتی ہے، اسی قدر اس کے مصائب میں مبتلا ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ بے مہر عیاش اور باضابطہ خود غرض ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ سب سے اچھی قسمتیں رکھتے ہیں۔ بڑے بڑے لوگوں نے مایوسی کے عالم میں یہ کہا ہے، کہ نیکی محض نام ہی نام ہے۔ فلاسفہ نے اس مشکل سے بچنے کے لیئے صریحی حقائق سے انکار کر دیا ہے۔ اہل مذہب نے اپنے متبعین کو خیالی دنیائیں قائم کر کے تشفی دینے کی کوشش کی ہے، جس سے واقعی دنیا کی ناقابل اطمینان حالت تسلیم کر لینے کے علاوہ اور کچھ فائدہ نہیں ہوا ہے۔ غرض اس مسئلہ کے حل کرنے کی بہت ہی کوششیں کی گئیں اور غالباً اس کا حل اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم کو کوشش کی اصلیت معلوم ہوتی الحال ہمیں صرف اس امر پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس کا اخلاقیاتی نظریات سے کس طرح سے تعلق ہے؛

۴۔ ہم شروع ہی میں اس کے متعلق ایک بات ایسی بتائے دیتے ہیں، جس سے ممکن ہے کہ اس کی توضیح میں مدد ملے مسرت کے متعلق کوئی معقول دعویٰ بھی ہو اس کے اندر ضمناً یا صراحتاً عامل کی ساخت کا حوالہ ضرور ہوگا۔ مسرت سے اور جو کچھ بھی مترشح ہوتا ہو

بہر حال اس سے ایک باشعور وجود کی حالت کا پتہ ضرور چلتا ہے۔ یہ ایک عضوی حالت کی بنا پر ہونا چاہیئے یا ریاضیاتی زبان میں یوں سمجھو یہ ایک عضوی حالت کا فعل ہونا چاہیئے مثلاً اس قسم کی حالت کا دعویٰ اس قضیہ (صحیح یا غلط) کے اندر ہے کہ مسرت وہ حالت ہے جس میں حیاتی افعال اپنے اوج پر ہوتے ہیں۔ دیگر نسبتہً خاص حالتوں سے صرف جزوی اقسام مترشح ہوتی ہیں۔ عقلی اور دماغی لذات سے ایک خاص قسم کی ذہنی تربیت کا پتہ چلتا ہے۔ موسیقی اور نغمہ کی لذت سے ایک خاص قسم کی حسیت کا پتہ چلتا ہے۔ اس قسم کی لذات سے ایسی استعداد کا پتہ چلتا ہے، جو لوگوں میں عام طور پر نہیں پائی جاتی بلکہ صرف اس قسم کے لوگوں میں ہوتی ہیں، جن کا مزاج علمی ہو یا جو موسیقی سے مناسبت رکھتے ہوں۔ پس جب تک فضیلت و مسرت ایک ہی کیفیت کی مختلف شکلیں نہ سمجھا جائیگا، اس وقت تک ان تعلقات کو محض تعقلوں کے مطالعہ سے متعین کرنے کی کوشش محض بے سود ہوگی۔ ان میں جس قسم کا بھی تعلق ہو، بہر حال یہ عالم کی ساخت کے تابع ہوگا۔ اور اگرچہ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ تعلق ایسا تھا جو فرد کی ساخت کے ممکنہ تغیرات سے علحدہ و بے تعلق تھا، مگر ہم اس قسم کا مفروضہ شروع ہی میں قائم نہیں کرسکتے۔ اور صورتوں کی طرح سے اس صورت میں بھی گمان یہ ہوتا ہے، کہ مسرت و فضیلت کا تعلق فاعل کی سیرت کے تابع ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ صحیح ہو کہ فلاں طبقہ کی مسرت فضیلت پر مبنی ہے، اور وہ طبقہ بہت بڑا ہو۔ مگر ہم کو یہ فرض کرنے کا حق نہیں، کہ وہ طبقہ کل نوع انسان کے مطابق ہے۔ اور نہ اس قسم کا کوئی نظریہ اس امر کی تحقیق کیئے بغیر قائم کیا جاسکتا ہے، جس سے اس قدرتی گمان کی کافی تردید ہو، کہ کسی طبقہ کے بعض اوصاف اس کے وجود کے لیئے ضروری ہوتے ہیں۔ فی الحقیقت اس سوال کا کہ کیا فضیلت مسرت کے بالکل مطابق ہوتی ہے؟ ایک بافضیلت و نیک آدمی کا توصاف و صریح جواب یہ ہوگا، کہ ہاں! جس طرح نغمہ سے ان لوگوں کو لذت نصیب ہوتی ہے" جن کے کان موسیقی سے آشنا ہوتے ہیں اسی طرح سے ممکن ہے نیکی اور فضیلت سے ان لوگوں کو لذت ہوتی ہو، جو ضمیر رکھتے ہیں۔ اگر یہ جواب عموماً نہیں دیا جاتا، تو اسکی وجہ یہ نہیں ہے، بلکہ اس جواب سے ممکن ہے، کہ بہت معزز لوگ پریشان ہو جائینگے۔ مگر اس کو فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں ہے"

۵- اس بات سے اس مغالطہ کی تو صراحت ہو گئی ہو گی، جو اس وقت واقع ہوتا ہے، جب اس نتیجہ کے لیئے جس تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں کوئی مختصر سا راستہ نکالتے ہیں۔ جب ہم نیک و با فضیلت آدمی کی مسرت کا اندازہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ ہم اپنی بحث کو نیکوں کے فیصلہ ہی تک محدود رکھیں۔ علمی لذات کی قدر و قیمت کے متعلق فیصلہ علمی ذوق کا آدمی ہی کرسکتا ہے۔ برخلاف اس کے شہوانی لذات کے متعلق وہ بھی اسی طرح سے رائے زنی کرسکتا ہے، جس طرح سے عیاش کرسکتا ہے۔ اس لیئے مقابلہ صرف وہی کرسکتا ہے۔ چونکہ ہر وہ شخص جو اسطرح سے مقابلہ کرسکتا ہے، فی الحقیقت علمی لذات کو ترجیح دیتا ہے (اس طرح سے دعویٰ کیا جاتا ہے) اس لیئے ہم اس کے مستند فیصلہ کے قبول کرنے میں حق بجانب ہیں۔ میرے نزدیک یہ استدلال بہت سے اور ایسے استدلال کی طرح سے جن میں صوری اعتبار سے نقص ہوتا ہے، کچھ قوت رکھتا ہے، جس کی کیفیت ابھی معلوم ہو جائیگی مگر موجودہ شکل میں یہ کسی طرح سے قابل قبول معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اول تو اس بلا واسطہ معائنہ کے طریق پر لذت کے متعلق جو رائے قائم کیجائے گی، محض اسی کو کچھ زیادہ مستند و وقیع خیال نہیں کیا جاتا۔ ہم خود اپنی لذات کے بہت ہی ناقص جج ہوتے ہیں اور ہمیں لاتعداد تحریصات ہوتی ہیں، جن سے ہماری رائے متاثر ہوسکتی ہے۔ لہذا ہم ان عواطف سے جن کا انسان مدعی ہوتا ہے، اس کے عمل کی جانب توجہ منعطف کرا سکتے ہیں۔ اور یہ بات بمشکل کہی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ درجہ کے ذہنی اوصاف کا شخص اسی نسبت سے لذات حسی سے بے پروائی برتتا ہے۔ سلیمان واعظ کا مقابلہ سلیمان بادشاہ سے ہونا چاہیئے۔ نہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر میں اپنی لذات پر حکم لگا سکتا ہوں تو اس بنا پر اور لوگوں کی لذات پر بھی حکم لگا سکتا ہوں۔ اس قسم کے تمام انتاجات میں جو مغالطہ مضمر ہوتا ہے، وہ تجربہ کا معروف ترین موضوع ہے۔ اگر میں شیکسپیر کو بکری کے گوشت کے تکّے پر ترجیح دیتا ہوں تو میں یہ حکم لگاتا ہوں کہ اس حد تک تخیلی لذت حسی لذت پر فوقیت رکھتی ہے۔ لیکن اس سے میں اس نتیجہ تک کیونکر پہنچ سکتا ہوں کہ یہ دوسروں کے لیئے قابل ترجیح ہیں۔ زیادہ سے زیادہ میں یہ نتیجہ نکال سکتا ہوں کہ بعض مہذب اذہان کو نظم سے اس سے زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے، جتنی ایک عیش پرست آدمی کو کھانے سے ہوتی ہے۔ دونوں قسم کے آدمیوں

کی ساخت میں فرق ہے اور ممکن ہے کہ علمی مزاج کے انسان میں ایک حسیت میں کمی اور دوسری حسیت میں زیادتی ہو۔ قطعی طور پر یہ دعویٰ کرنا کہ وہ بہ حیثیت مجموعی نفع میں رہا ہے ایک ایسی بات فرض کرلینے کے مساوی ہے، جس پر اکثر اعتراض ہوا ہے، اور جس کا بغیر کسی لزوم محال کوئی ایک پہلو اختیار کیا جاسکتا ہے، اور وہ مفروضہ یہ ہے کہ علمی و مذہبی حسیت کی زیادتی بہ حیثیت مجموعی قوت التذاذ کی زیادتی کو مستلزم ہے، یا بہ الفاظ دیگر معدے کے مطالبات کو قربان کرکے دماغ کو ترقی دینا ہمیشہ منفعت بخش ہوتا ہے۔

۶۔ ایک قطعی اعتراض اور ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ کوئی شخص بھی شیکسپیر کی تصانیف کو بکری کے گوشت کے ایک تکے پر مطلقاً ترجیح دیتا ہے۔ بلکہ یہ دعویٰ تو ایک حد تک لغو و بیہودہ معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کی تشبیہیں صرف بچہ ہی دیتا ہے کہ مجھے اپنا چچا زاد اتنا عزیز ہے جتنی کہ مٹھائی۔ خود شیکسپیر پر بھی ایسے وقت گذرے ہونگے جن میں وہ شیریں ترین نغمے اور بلند ترین اشعار پر ایک پیالہ کو ترجیح دیتا ہوگا۔ ایک گرسنہ ولی ممکن ہے، انتہا درجہ کے معرفت پیدا کرنے والے واعظ پر روٹی کے ایک ٹکڑے کو ترجیح دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ لذت کوئی علٰحدہ شے نہیں ہے جس کی مقررہ قیمت ہو بلکہ ایک کیفیت احساس ہے جس میں جسم کی مستقل ساخت، اور اس کی متغیرہ حالت کے اعتبار سے تغیر ہوتا ہے۔ خواہش ایک خاص قوت رکھتی ہے جس کا مدار فاعل کی سیرت و حالات پر ہوتا ہے، اور ایسے حالات ہوتے ہیں، جن کے تحت کوئی ایک خواہش ایک لمحہ کیلئے تمام دیگر پر غالب بنجا سکتی ہے۔ لذات و آلام پر بحث کرتے وقت جب ہم اس فاعل سے جن کو یہ محسوس ہوتے ہیں، قطع نظر کرلینے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم کو صرف لغو قضایا حاصل ہوسکتے ہیں اور نہ ہم اس استدلال کی شدت و قوت کو لذت و الم کی کیفیت میں امتیاز کرکے کم کرسکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی ترکیبوں سے کوئی نہ کوئی معنی تو لیئے جاسکتے ہیں مثلاً ہم لذات کو اس لحاظ سے بہ حیثیت سے امتیاز کرسکتے ہیں کہ آیا [illegible] کو متاثر کرتی ہیں اور ان لذتوں کو سب سے بلند و بالاتر کہہ سکتے ہیں جن کے لئے عقل کی یا ہمدردانہ جذبات کی فعلیت کی ضرورت ہوتی ہے اور ان کو ادنیٰ کہہ سکتے ہیں جو صرف اسی کو متاثر کرتی ہیں۔ یا پھر یہ صحیح ہوسکتا ہے، کہ بعض لذتیں پر حجم ہوتی ہیں اور بعض تیز ہوتی ہیں بعض سے کل عضویہ کی حالت مترشح ہوتی ہے، اور بعض سے صرف کسی خاص عضو کا ہیجان مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ

یہ اور اس کے علاوہ اور بہت کچھ صحیح ہو سکتا ہے، اور ممکن ہے کہ بعض اغراض کے لئے اہم بھی ہو، مگر اس سے ہمارے موجودہ استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک لذت مطلقاً دوسری کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ لذات کا باہم خوشگواری کے اعتبار سے مقابلہ ہو سکتا ہے۔ یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں قسم کے حالات میں ایک کی خواہش دوسرے کی خواہش کو مغلوب کر دیگی، مگر حالات کے تغیر و تبدل کے ساتھ کبھی ایک قوی ہوگی اور کبھی دوسری۔ لہذا وہ ضابطہ جو علائق کو ظاہر کرتا ہے اس کے لیئے ان حالات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور اس سے کبھی یہ بیان مستنبط نہیں ہو سکتا کہ ایک ہمیشہ دوسرے کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوتا ہے۔ یہ بہر حال یکساں طور پر صحیح رہتا ہے، خواہ قابل ترجیح سے ہماری مراد وہ ہو جس کو واقعتاً ترجیح دیجاتی ہے، یا وہ جس کو ترجیح دیجانی چاہیئے، کیونکہ ہر ایسے اخلاقی نظریہ کے مطابق جو اس لائق ہو کہ اس پر بحث کی جاسکے، ہر فطری خواہش کی باری ترجیح ہی کی نہیں بلکہ حق بجانب ترجیح کی آتی ہے"۔

۷۔ پس اگر میں اس مسئلہ کی طرف لوٹوں جو کسی ایسے مختصر طریقے سے حل نہیں ہو سکتا ہے، کہ فضیلت و مسرت کے مابین کیا تعلق ہے؟ اور مجھے یہ بات تسلیم ہے، کہ یہ تعلق ایسا ہو سکتا ہے، جو عامل کی سیرت پر مبنی ہوتا ہے تو یہاں ہم کو اپنے مفروضات میں فوراً ایک صریحی دشواری سے سابقہ پڑتا ہے جو ہم سے اس بات کی طالب ہوتی ہے، کہ اس سوال کو از سر نو بیان کیا جائے۔ اگر سیرت کا حال معلوم ہو تو کردار کے متعلق اندازہ کر سکتے ہیں۔ نیک آدمی نیک عمل کرتا ہے، اور بد برے۔ پس اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ سیرت غیر متغیر رہتی ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ دریافت کرنے کے کوئی معنی نہ ہونگے، کہ اگر برا آدمی نیک عمل کرے تو کیا اس سے اس کی مسرت میں اضافہ ہوگا، کیونکہ نیک عمل کرنے سے وہ نیک بنیگا، مگر مفروضہ کی رو سے ایسا نہیں ہوتا۔ پس جبتک ہم سیرت کو غیر متغیر مانتے ہیں، تو سوال اس صورت میں رہتا ہے کہ آیا نیک آدمی بد کے مقابلہ میں زیادہ مسرور ہوتا ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ دونوں کے لیئے خارجی حالات بالکل یکساں ہیں تو ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ نیکی یا فضیلت کس حد تک ہر حالت میں مسرت کی ضامن ہوتی ہے، یا کونسے حالات میں ضامن ہوتی ہے۔ مگر دوسری جگہ سیرت کے متعین

ہونے کا مفروضہ خلاف قاعدہ ہے۔ ایک شخص کی سیرت کل حالات میں ان تمام اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس پر طفلی سے پہلے سے موجود سیرت پر عمل کرتے رہتے ہیں اور اگرچہ بعد کی زندگی کی نسبت ابتدائی زندگی میں یہ زیادہ تغیر پذیر ہوتی ہے، بہرصورت اس کے اندر ایک مسلسل عمل ترقی جاری رہتا ہے۔ لہذا ہم کو یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ آیا فضیلت سیرت کا اکتساب یعنی ان جبلتوں اور کردار کی ان صورتوں کا اکتساب جو اخلاقی قانون تجویز کرتا ہے، ہر حالت میں مسرت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ یا آیا ایسا ہوتا ہے کہ بعض طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کو اس قسم کی تربیت سے زیادہ مسرت نہیں ہوتی۔ اول الذکر مفروضہ کے مطابق ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ آیا اس شخص کو جس کے آنکھیں ہوتی ہیں اس سے زیادہ مسرت نصیب ہوتی ہے، جس کے آنکھیں نہیں ہوتیں۔ اور یہ اگر فرض کر لیا جائے، کہ آیا اس شخص کے لیئے جس کے آنکھیں ہوتی ہیں ہمیشہ یہ مفید نہیں ہوتا، کہ وہ فن نظر کو ترقی دے۔ تیسرے ہمارے لیئے قابل غور بات یہ ہے کہ اگر سیرت و حالات متعین ہوں تو بھی کردار متعین نہیں ہوتا سوائے اس صورت کے کہ ہم حالات میں خیالات و احساسات کا وہ مجموعہ بھی داخل کریں، جو فاعل کے ذہن میں اس وقت موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ہم کو اس مسئلہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے، (جس پر اس میں شک نہیں کہ بہت کثرت سے بحث کی جاتی ہے) کہ آیا ہم اس قسم کے اخلاقی قانون کی پابندی کرنے کے لیئے کوئی ایسا موجب دریافت کر سکتے ہیں جو کل انسانوں پر بلا لحاظ ان کی اخلاقی سیرت کے عمل کرے۔ ایک خود غرض آدمی پر اگر ہمدردی کی لذت واضح کر دی جائے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ہم اس کو نیک و با فضیلت بننے کا محرک بتا رہے ہیں، ہم درحقیقت اس کو وہ مذاق پیدا کرنے کو کہہ رہے ہیں، جس سے اس نے غفلت برتی ہے اور یہ بات سابقہ صورت کے حلقہ میں آتی ہے۔ مگر ہم اس کو یہ سمجھانے کی بھی کوشش کر سکتے ہیں کہ خالص خود غرضانہ یا احتیاطی نقطہ نظر سے بھی اس کو اپنے ہمسائے سے نیکی کرنی چاہیئے۔ مختصر یہ کہ ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں خارجی قواعد کی پابندی بھی وہی کام دیتی ہے، جو داخلی محرک دیتا ہے۔ اس طرح سے ہم کو تین سوالوں کا جواب دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اول یہ کہ کیا نیک آدمی کو بد کے مقابلہ میں زیادہ مسرت حاصل ہوتی ہے

دوسرے یہ کہ کیا دوراندیشی کے مدنظر بد کے لیئے یہ مناسب ہوتا ہے، کہ وہ نیک سیرت اختیار کرے۔ تیسرے یہ کہ کیا اسی معنی میں بد کے لیئے خارجی اخلاقی قانون کی پابندی مفید ہوسکتی ہے۔

۸۔ استدلال کی طرف براہ راست توجہ کرنے سے پہلے میں ایک بات بتا دینا چاہتا ہوں۔ میں اس قدیمی معیار پر تو کوئی لمبی چوڑی بحث کرنا نہیں چاہتا کہ دیانت بہترین تدبیر ہے۔ اس بارے میں لوگ اس قدر گفتگو کر چکے ہیں کہ اگرچہ انشاپردازی کی بہت گنجایش ہے، مگر استدلال کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ یہ لحاظ کرکے کہ ہمارا اپنے ہمسایوں اور ان کی نیک رائے پر کس قدر مدار ہوتا ہے، اور یہ دیکھ کر کہ رائے کا بغیر اس کے استحقاق پیدا کیئے باقی رکھنا، کس قدر شوار ہوتا ہے اس کے متعلق کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ ہر شخص کو مسلمہ اخلاقی ضابطہ کی پابندی کرنے اور اس کے مطابق جبلتیں پیدا کرنے کے لیئے کافی وجہ دستیاب ہوجائیگی۔ اپنے خاندان کے لوگوں سے اچھے تعلقات رکھنا جیب کاٹنے اور چوری کرنے سے اجتناب کرنا پرہیزگار محنتی نیک خو ہونا کردار کے ایسے اصول ہیں جو ہر اعتبار سے مصلحت پر مبنی ہوتے ہیں کہ میں ان پر اصرار کرکے کسی قسم کے اشکال کا باعث ہونگا۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ دوراندیشی اور اخلاق کے مابین ایک عام مطابقت ہے، اور ان متعلمین سے جو مزید استدلال کے متلاشی ہوں ان عمدہ کتابوں کا مطالعہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں جو اس موضوع پر عام ہے۔ اتنا میں اور کہے دیتا ہوں انھیں وجوہ کی بنا پر آئندہ میں صرف ان نتائج کے بیان کردینے پر اکتفا کرونگا جس میں صحیح خیال کرتا ہوں، اور متعلقہ شہادت کی اہمیت کی جانچ نہ کرونگا، کیونکہ اس کو اصولی طور پر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ مسرت و فضیلت | ۹۔ پس اگر یہ فرض کرلیا جائے، کہ فضیلت و دوراندیشی تقریباً ایک دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری طرف ہم یہ فرض نہیں کرسکتے، کہ یہ مطلقاً ایک دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں تو اب ہم کس قدر آگے بڑھ سکتے ہیں۔ کیا ہم کافی صحت کے ساتھ ممکنہ مدت کی حدود کو متعین کرسکتے ہیں۔ کیا وہ نئی صورت جس میں قدیم دلائل کا ڈھلنا ضروری ہے (کیونکہ تغیر شکل ہی کو ہم ممکن خیال کرسکتے ہیں) اس مسئلہ پر زیادہ موثر بحث کرنے میں ممد و معاون ہوسکتی ہے۔

اس موقع پر ہر مصنف کا اپنی تجویز پیش کرنے کو جی چاہتا ہے، اور وہ یہ سفارش کرتا ہے کہ حریف کی تجویز نسبت اس سے فضیلت و اخلاق کے مابین ایک قریب تر تعلق قائم ہوتا ہے، اس لئے قدرتی طور پر یہ رجحان ہوتا ہے کہ اخلاقیاتی نظریہ کے سطحی حصوں پر سے اجمالی نظر ڈال جائیں۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں، استدلال و معقولیت کی کمی کو سننے والوں کی نیک نیتی پورا کردیگی۔ لیکن اگر ہمارا مقصد تحقیق حق ہے، تو ہم کو ایسے مصنفوں کی چرب زبانی سے ہوشیار رہنا چاہیئے جو حسن خیال اور استدلال کو گڈمڈ کردیتے ہیں۔ اگر فضیلت و دوراندیشی کو ایک دوسرے کے مطابق قرار دینے کے لئے دلائل ملجاتے تو بہت ہی اچھا ہوتا، مگر جہاں ہمارے پاس اصلی دلائل نہیں ہیں وہاں نقلی گھڑنا غلطی اور حماقت ہے۔

۱۰۔ اگر کوئی شخص منبر سے اتر کر صفائی کے ساتھ خود سے یہ پوچھے کہ انسانی مسرت کی اصل شرائط کیا ہیں، تو اِس میں شک نہیں کہ اس کے جواب میں ایک قضیہ ضرور ہوگا مسرت کی سب سے پہلی سب سے اہم اور کافی ترین شرط صحت و تندرستی ہے جس کے اندر دماغی اور ذہنی صحت بھی داخل ہے، یا با الفاظ دیگر ہر قسم کی جسمانی و ذہنی بیماری سے بری ہونا۔ اب صحت و بیماری کی تعریف میں جو کچھ بھی دشواری پیش آئے، بہرحال یہ بات یقینی رہتی ہے۔ ہم مبہم طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ صحت ایک خاص عضوی توازن کے باقی رہنے کا نام ہے، اور بیماری اس توازن میں خلل پڑنے سے ہوتی ہے۔ لیکن ۔ ہم کو صحیح طور پر معلوم نہ ہو، کہ وہ کیا ہیں، مگر ہم کو ان کی اہمیت کے متعلق شک نہیں ہوسکتا۔ صحیح ہضم عمدہ جگر قوی اعصاب مختصر یہ کہ تمام وہ اوصاف، جن سے ایک عمدہ مشینری بنتی ہے، سفر حیات کے لئے بہترین ساز و سامان ہوتے ہیں، اور بہترین انہی معنی میں کہ یہ مسرت کا سب سے زیادہ باعث ہوتے ہیں۔

۱۱۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم اس نظریہ کو اور آگے بھی ترقی دیسکتے ہیں۔ کیا ہم لفظ صحت اس طرح سے استعمال کرسکتے ہیں کہ اس کے اندر کل اعمال کا صحیح طور پر عمل میں آنا داخل ہو، جس میں عقلی جذبی اور خالص حیوانی کل اعمال و افعال داخل ہوں۔ اس کے بعد ہم یہ دعویٰ کرسکتے ہیں کہ ان وسیع معنی میں صحت جسم جس کے اندر اخلاقی

حس کی معمولی ساخت بھی داخل ہے، مسرت کی سب سے عام اور اہم شرط ہے۔ عقل سلیم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایسے ہی نظریہ کی موئید ہے۔ تندرستی ہزار نعمت ہے، مسرت کی عام شرائط کی بہترین تعریف ہے، اور خالص ذہنی مظاہر پر لفظ تندرست و مریض کے عائد کرنے میں ہم کو ذرا تکلف نہیں ہوتا۔ مگر یہ بتا دینا بھی ضروری ہے، کہ اس ترکیب میں ایک استعارہ مضمر ہے جو اس قدر مبہم ہے کہ کچھ زیادہ استدلالی دباؤ کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ مگر ہم خارجی امور کے متعلق گفتگو کرتے کرتے ذہنی امور میں جو در آئے ہیں تو ایک بیڈھنگی قسم کی جست ہے، کیونکہ ہم عضویات کی سخت زمین سے نفسیات کی پر فریب دلدل میں آگئے ہیں۔ عام اصول کی بنا پر ہم یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ دماغی صحت مسرت کی ایسی ہی شرط ہے، جیسی کہ معدے کی صحت ہے اور اس سے بھی زیادہ مبہم طور پر ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ دماغی صحت و ذہنی صحت کے مابین ایک تلازم ہوتا ہے انتہائی حالتوں میں تو یہ بالکل واضح ہوتا ہے کہ بیمار دماغ سے محض جنون و بدبختی مترشح ہوتی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہم یہ کہنے کے قابل نہیں ہیں کہ دماغ کی کونسی حالت ان اچھے برے اوصاف سے تلازم رکھتی ہے، جن کی بنا پر اچھی یا بری سیرت بنتی ہے۔ مگر جن میں کامل صحت حواس کی حدود سے تجاوز کئے بغیر بعید اختلاف ہوسکتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ہم اس نتیجہ کے اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں کہ کسی نہ کسی قسم کے تلازم کا وجود ہے، لیکن ہمارا استنباط اگر پورے طور پر صحیح بھی ہو، تو بھی اس سے کوئی مدد نہیں ملتی یہ دو چیزوں کے مابین ایک تعلق کا مدعی ہے، جن میں سے ایک یعنی دماغی حالت قطعاً دسترس سے باہر ہے، اس لئے اس کے متعلق تو کوئی مستقل اطلاع نہیں مل سکتی۔ اگر برائی کسی جسمانی بیماری کی طرح سے اعضا میں جراثیم کی موجودگی کی بنا پر ہوتی، تو اس واقعہ سے ہم کو اس کے اثرات کی عام جسمانی حالت پر بیان کرنے میں مدد ملتی۔ مگر چونکہ کسی جسمانی شرط کا وجود ایسا مفروضہ ہے، جس کی کسی بلا واسطہ جانچ سے تائید نہیں ہوسکتی اور یہ بھی قرینہ نہیں ہے کہ شرط ایسی متعین و ممیز قسم کی ہو اسلئے اس قسم کا کوئی مفروضہ محض نمائشی شئے ہوسکتا ہے با این ہمہ میرا خیال ہے کہ اس تمثیل کے اندر ایک واقعی قوت ہے، اور یہ مفید ہوسکتی ہے مگر نئے استدلالات کی طرف ذہن کے منتقل کرنے میں نہیں بلکہ معمولی اور قدیم دلائل کے اندر ایک

تکمیل و توافق کے پیدا کرنے میں اور اخلاقیاتی تحقیقات میں ہم اسی کی توقع کر سکتے ہیں۔

۱۲۔ اس امر کا کہ تندرستی مسرت کو مستلزم ہے، محض تجربی وجود کی بنا پر دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ ایک سیدھے سادے استقراء سے ہم کو اس بات کا یقین آسکتا ہے کہ کل وہ حالتیں، جن سے معمولی توازن کا اختلال مترشح ہوتا ہے تکلیف و مصیبت کی بھی حالتیں ہوتی ہیں۔ اس حقیقت کے یقین کے متعلق بہت زیادہ مبالغہ نہیں کیا جا سکتا، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس وقت کم و بیش توجیہ ہو جاتی ہے (یعنی صرف یہی نہیں ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے بلکہ ایک وسیع تر اصول کا لازمی نتیجہ ہے) جب ہم اس ارتقائی نظریہ کو سامنے رکھتے ہیں جس کو ہیں نے ہر جگہ مسلم مانا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اس نظریہ کے مطابق فطرت کا کل عمل مولم و مضر کے مابین ایک تلازم کو ظاہر کرتا ہے، اور اسی لئے (جیسا کہ ہیں لنے کافی تشریح کے ساتھ ثابت کیا ہے) معیارات یا نمونوں کی تہذیب ہوتی ہے جس کے اندر روز افزوں قابلیت اور پیچیدگیٔ تنظیم کے ذریعہ سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے۔ سادہ ترین نوع سے لیکر اعلیٰ ترین تک کے متعلق یہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ارتقا کی کسی خاص نوبت پر معیاری سیرت یعنی وہ نظام جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ صحیح راہ ترقی کو ظاہر کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ قوت حیات کے مطابق ہوتا ہے، یعنی اس قوت کے مطابق ہوتا ہے، جو توازن کے قائم رکھنے اور مرضی حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے سب سے مناسب ہوتی ہے اور جو اس بنا پر مولم اور مضر حالتوں کے مابین تلازم کا صحیح ترین اندازہ کر سکتی ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ معیاری صورت چونکہ سب سے زیادہ تندرست ہوتی ہے، اسی لئے صرف قوی ترین حالت کا ہی نہیں یعنی محض اس حالت کا ہی نہیں، جو مخالف اثرات کا مقابلہ کرنے کی سب سے زیادہ قوت رکھتی ہے۔) نمائندہ ہوتی ہے بلکہ اس حالت کی بھی ضامن ہوتی ہے، جس میں زیادہ سے زیادہ مسرت نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے جس قدر بھی انحراف ہوتا ہے، اس سے بھی نہیں ہوتا کہ مہلک اعمال کو موقع ملتا ہے، جو صریحاً مرضی ہوتے ہیں بلکہ معمولی حالات میں قابلیت کار بھی کم ہو جاتی ہے۔ جس شخص میں ایسی کمزوری

ہوتی ہے، جو اس میں بیماری کا رجحان پیدا کرتی ہے، ممکن ہے کہ اس کو اس وقت تک تکلیف نہو، جب تک کہ بیماری واقعتاً پیدا نہو جائے مگر بہر حال اس کے اندر التذاذ کی قوت کم ہوتی ہے۔ مشنری میں اگر کوئی نقص ہے تو اس کا عمل بھی ناقص ہوگا۔ اگرچہ جب تک کوئی خاص دباؤ نہ پڑے اس وقت تک بڑھاپے کے آثار نمایاں نہوں جو کچھ جسم کی پیچیدہ نظام کے متعلق صحیح ہے، وہ غالباً اس مشین کے متعلق بھی صحیح ہے، جس تک اس طرح سے دسترس نہیں ہو سکتی اور نہ جس کا اس طرح سے تعین ہو سکتا ہے اور یہ روحانی مشین ہے۔

۱۳۔ اس استدلال کے اندر جو کچھ بھی وزن ہو، مگر یہ اس خیال سے متاثر نہیں ہوتا کہ لفظ مضر کے اندر در اصل ایسے امور داخل سمجھنے چاہئیں جو فرد کے لیے نہیں بلکہ معاشرۃ کے لئے مضر ہوتے ہیں۔ کم از کم جب تک ہم معیار یا نمونہ سے بحث کرتے ہیں، یہ استدلال غیر متعلق ہے، کیونکہ (جیسا میں کافی تفصیل کے ساتھ بیان کر چکا ہوں) معیار قدیم ترین زمانہ سے ہمیشہ اگرچہ قوم کی اس قدر پائیدار ضروریات سے تو نہیں مگر اتنی ہی اہم ضروریات سے قائم ہوتا ہے۔ معیاری یا بہت زیادہ موثر صورت وہ ہوتی ہے جو کل حالات کے اعتبار سے سب سے موثر ہوتی ہے۔ اور نام نہاد معاشری اوصاف ان سے کچھ کم اہم نہیں ہوتے، جن کا فوری طور پر مقررہ حالات سے تعلق ہوتا ہے۔ حیوان کے تناسلی و مادری اعمال و افعال اس کی فطرت کا ایسے ہی اہم جزو ہوتے ہیں جیسے کہ ہضمی اور نفسی۔ لہٰذا نظام کے اندر ان کو ان کی صحیح جگہ ملنی ضروری ہے۔ یہی ان چند بات کے متعلق ہے جو صاحب عقل حیوان میں نمایاں ہوتے ہیں، جو صحیح معاشری زندگی کے قابل ہوتے ہیں۔ معیار و نمونے کے لئے معاشرۃ کی قابلیت ایسی ہی اہم ہوتی ہے، جیسی کہ سانس لینے کی قابلیت۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل نظام اس معاشری عمل سے ڈھلتا ہے، اور اس بارے میں جو اس کی ساخت میں نقص رہجاتا ہے، وہ زندگی کی مسلمہ شرائط کے اعتبار سے اسیطرح سے اس کو زندگی کے لئے غیر موزوں کر دیتا ہے، جیسے کہ کسی اور جہت کا نقص۔

۱۴۔ اس سے اس استدلال کے محض خاکہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس کو اہل علم بہت کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں مگر اس کو کتنا ہی تفصیل کے ساتھ

بیان کیا جائے، مگر مجھے شبہ ہے کہ یہ پھر بھی نہایت ہی مبہم رہے گا، اور اس کے اندر منطقی نقص بھی باقی رہیں گے اس کو مشکل سے ایک مستقل استدلال کہہ سکتے ہیں بلکہ اس سے اس امر کا صرف ایک قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسے حقایق جو عام طور پر مسلم ہیں، عام حکمی اصول کا مظہر ہو سکتے ہیں اور اس طرح سے ممکن ہے کہ زندگی کے معلومہ حالات کے تحت ضروری ہوں اب اس کے اندر جتنا ہی ابہام ہو۔ میں نے اس کو بیان تو کر دیا ہے، کیونکہ میرے نزدیک اس سے ایسے بہترین طریقہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے گا، جس سے ہم فضیلت و مسرت کے تعلق کے متعلق معمولی استدلالات پر ایک تبصرہ کر سکیں گے۔

۱۵۔ اور اول تو یہ بات لائق توجہ ہے کہ اس استدلال کے مطابق مسرت و فضیلت کا تعلق مطلق نہیں، بلکہ مشروط ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہم نے دریافت کیا ہے صحیح دعویٰ یہ ہے کہ معیاری انسان سب سے زیادہ مسرور ہوتا ہے ایک معیاری انسان اگرچہ وہ میرے نظریہ کے مطابق با فضیلت و نیک شخص ہوتا ہے مگر وہ اس سے بہت کچھ زیادہ ہوتا ہے جتنا کہ عموماً اس نام سے سمجھا جاتا ہے۔ مسرت فضیلت ہی کی جزا نہیں ہوتی بلکہ اس قانون کی پابندی کی جزا ہوتی ہے، جس کو میں نے قانون فطرت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس قانون کی پابندی کی جس کا سب سے بڑا حکم یہ ہے کہ طاقتور بنو۔ اگر وہ مسئلہ جس کے حل کرنے کی کل نوع انسانی ہر وقت کوشش کرتی رہتی ہے، قوی ترین نمونہ کا یا معیار کا پیدا کرنا ہے، اور اگر لذت و الم اس جانفشانی کے سب سے بڑے محرک ہیں، تو ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ ان انعامات کو وہ لوگ حاصل کریں گے جو بہ حیثیت مجموعی کل علائق کا لحاظ کرنے کے بعد نہایت ہی عمدہ ساخت رکھتے ہیں جس طرح سے انفرادی فضیلت میں معاشری اعمال و افعال کی موزونی مسلم ہوتی ہے، اسی طرح سے معاشری فضیلت صریحاً غیر معاشری اعمال افعال کے لئے فاعل کی موزونی کو مسلم مانتی ہے۔ لہٰذا ہم کو یہ توقع رکھنی چاہیئے

مسرت نہ صرف ان اوصاف کے متلازم ہے، جن کو پسند کیا جاتا ہے بلکہ اس میں وہ اوصاف بھی داخل ہیں جن کو ہم بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں حسن طاقت ذہنی قوت جمالیاتی حسیّت دور اندیشی محنت وغیرہ بہترین نمونہ کے اندر ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے مسرت کے معین و مددگار ہوتے ہیں۔

۱۶۔ یہ بات بالکل واضح ہے، مگر اس کو بعض ان کوششوں میں جو اس امر کے ثابت کرنے کے متعلق کی گئی ہیں کہ فضیلت مسرت کا باعث ہوتی ہے نظر انداز کیا گیا ہے، کیونکہ اگر فضیلت کو اس کے محدود معنی میں بیان کیا جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ اس سے سلبی کیفیت یعنی ممنوعہ افعال سے عادۃً اجتناب مترشح ہوتا ہے تو یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ مسرت کے مطابق ہوتی ہے۔ اس صورت میں اس سے زندگی کی اہم شرائط کے صرف جزوی و ذیلی مطابقت کا پتہ چلتا ہے۔ فطرت (اگر میں اشیا کے لئے یہ سہل استعارہ استعمال اس حیثیت سے کر سکتا ہوں کہ یہ ایک مسلسل نظام کا جزو ہیں) بڑے قوی دلیر ہوشیار و سنجیدہ انسان چاہتی ہے، اور اگر یہ اپنی بہترین نعمتیں صفراوی بدقوق رعشہ اندام ولی کو محض اس بنا پر دے کہ اس کو زنا شراب خواری قتل اور ڈاکہ سے بہت نفرت ہے یا اس کا دل کینہ سے بالکل بری ہے یا وہ بہت ہی عمدہ قسم کی ہمدردیاں رکھتا ہے، تو وہ خود اپنی تردید کا مرتکب ہوگی۔ تم صرف ایک قرینہ پیش کر سکتے ہو کہ اگر لفظ اخلاقی کے مفہوم کو وسعت دی جائے، اور اس کے اندر پسندیدہ اوصاف کو بھی داخل کر لیا جائے۔ تو تم صرف ایک قرینہ پیش کر سکتے ہو کہ اخلاقی فضیلت مسرور اور خوشدل فطرت کے ساتھ بہت قریبی مطابقت رکھتی ہے، خواہ وہ اخوانی احساس کے مخصوص اخلاقی نتائج ہوں یا نہوں۔ مگر اس نتیجہ سے بچنے کی کوشش طبعاً ہوتی ہے۔ عملی اخلاقی یہ کہتا ہے کہ کسی غیر معاشری وصف کو آزاد نہ چھوڑنا چاہیئے۔ اخلاقی ترقی ہمدردیوں کے وسیع ہونے پر مبنی ہے۔ اور زمانہ میں خود غرضی کا عظیم الشان بوجھ بہت بڑی مزاحم

قوت ہوتی ہے۔ اس کی جھلک صحرا کے نظریہ میں پڑتی ہے جس کو عقل سلیم کی معمولی اخلاقیت فرض کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر انسانوں کی ساخت موجودہ حالت سے مختلف ہوتی، اگرچہ جیسا کہ بعض اوقات انفرادی صورتوں میں ہوتا ہے، ہمدردی کے معنی ذہن کی بیمار حالت ہونے یعنی انسان کا اپنے معاملات سے تغافل اور ایسے معاملات کے متعلق بے فائدہ جذبہ کا ضائع کرنا جن کو وہ قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ مختصر یہ کہ اگر انسان عطوفتی مشاغل کی جہت میں غلطی کرتا تو مخالف نظریہ کی تعلیم دینا ضروری ہو جاتا۔ اس صورت میں ہم اس شخص کے ممنون ہوتے جو نہایت شدت کے ساتھ اپنے ہی کام سے سروکار رکھتا اور صرف اپنی ہی زمین کاشت کرتا، اور ممکن تھا کہ اس وقت ہم ایسے آدمی کو سب سے زیادہ لائق تحسین بھی خیال کرتے فی الحال اس جہت میں کوئی محسوس خطرہ نہیں ہے۔ خودغرضی کا ذخیرہ بیحد ہے اور اجتماعی جذبہ کی بہت کمی ہے۔ لہذا کل علمائے اخلاق بلکہ کل با اخلاق انسانوں کا مقصد یہ ہے کہ فطرت انسانی کے اس پہلو کو ترقی دیں، جس میں اس وقت سب سے زیادہ کمی ہے۔ صرف اس وقت جب کہ اس اضافی تعقل خوبی کو مطلق بنا دیا جاتا ہے، ہم ان تمام پیچیدگیوں میں مبتلا ہوتے ہیں، جو ہم کو اس امر سے متنبہ کرتی ہیں کہ ہم واقعات کی مخالفت کر رہے ہیں۔ اگر ہم اس نظریہ سے کہ فضیلت لائق تحسین ہے یہ نتیجہ نکالیں کہ بعض اوصاف کی ترقی معاشری ترقی کا لازمی عنصر ہے، بلکہ یہ نکالیں کہ کائنات کی غایت اصلی نیکی کو تحریک دینا اور اس کی جزا دینا ہے تو ہم غیر حقیقی اشیا کے عالم میں در آتے ہیں۔ اگر ہم کسی غایت سے متعلق اس معنی میں گفتگو کر سکتے ہیں تو جس وقت تک ہم حکمی دنیا میں ہوتے ہیں، یہ وہ غایت ہونی چاہیئے جس میں کہ ہم کسی نہ کسی حد تک ترقی محسوس کرتے ہیں اور یہ ترقی بہتر معیار کا نشو و نما ہے۔ جو کل عضویہ کی عام قابلیت

کے اعتبار سے بلند تر ہوگا اور محض بافضیلت انسانوں کی پیدائش نہیں ہے خصوصاً اگر فضیلت سے ہماری مراد اس نسبتہً محدود اخلاقی ضابطہ کا اتباع ہو جو قانون فطرت کا صرف ایک جزو ہے۔ اس قسم کے کسی نظریہ کو واقعات کے مطابق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یا تو ہم نہایت ہی ظاہر اور ناقابل انکار مظاہر حیات کو نظر انداز کر دیں یا ما بعد الطبعیات کی دنیا میں پناہ لیں۔

۷۔ لیکن ہمیں ابھی اس امر پر غور کرنا باقی ہے کہ اس نظریہ کا فضیلت و مسرت کے تعلقات پر کیا اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ اس نظریہ کے مطابق اس تعلق کو مطلق مطابقت کے قریب قریب سمجھنا ممکن ہے۔ فی الحقیقت اگر ہمارے لئے یہ فرض کر لینا جائز ہے کہ معیاری آدمی سب سے زیادہ مسرور ہوتا ہے اور پھر یہ بھی کہ وہ سب سے زیادہ نیک و بافضیلت بھی ہوتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعلق نہایت ہی گہرے قسم کا ہے بلاشبہ یہ صحیح ہے کہ اس کی ایک حد بھی بتائی جاتی ہے، کیونکہ دیگر مفید اوصاف کے ساتھ تعلق ہونے کی شرط پر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ فضیلت مسرت کو مستلزم ہوتی ہے۔ اب چونکہ اکثر اشخاص میں یہ اوصاف کامل طور پر موجود نہیں ہوتے اس سے یہ ہو سکتا ہے کہ ان کے فضائل اس حد تک کم ہو جائیں تاکہ زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا ہو سکے۔ مثلاً اس کا بعض اوقات کلبی اصول میں اشارہ ملتا ہے، جو یہ کہتا ہے اپنے دل ٹھنڈے اور معدے گرم رکھو کیونکہ یہ اس نظریہ کا ظریفانہ پیرایہ معلوم ہوتا ہے کہ گرم جذبات ہضم کے لئے مضر ہوتے ہیں۔ شاید اس کا مصنف تو اور آگے بڑھنا چاہتا تھا۔ ممکن ہے کہ اس کی مراد یہ ہو کہ جذبات و تاثر بہ حیثیت مجموعی مسرت کی نسبت مصیبت کا زیادہ باعث ہوتے ہیں، اور غالباً وہ ان لوگوں میں سے تھا جن کے نزدیک تمہارے جگر کی طرح سے تمہارے دل کی حالت بھی، اس وقت خراب ہو جاتی ہے، جب تم کو واضح طور پر اس کے وجود کا شعور ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اس کو

حذف کر دیا جائے تو اس نظریے کی تفسیر اس طور پہ ہو سکتی ہے، کہ ہمدردی کی لذات حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہیں، مگر صرف اس شرط پر کہ وہ صحت و صفائی کے امور میں مداخلت نہ کریں اور یہ صحیح ہو یا غلط، مگر بہرحال ان کے ممکنہ خوشگوار عمل کے لئے ایک مبہم مگر کافی وسیع حلقہ چھوڑتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے انکار کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کا جذبی ہیجان اس کی جسمانی قوت کے اعتبار سے بہت زیادہ ہو سکتا ہے یعنی اس کا بادبان اس کے احتیاطی وزن کے مقابلہ میں بہت بڑا ہے، اور وہ اس معنی میں مسرت کے حصول کے لئے ضرورت سے زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔

۱۸۔ اسی بات کو ذرا ملائم لہجہ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ ہم یا تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس شخص میں دور اندیشی کی نسبت فضیلت بہت زیادہ ہے، یا یہ کہ فضیلت کے مقابلہ میں اس میں دور اندیشی بہت کم ہے۔ بہر صورت ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ان اوصاف کی اضافی زیادتی کی بنا پر معیار سے ہٹ جاتا ہے۔ اس حد تک وہ بہ حیثیت مجموعی ناقص ہوتا ہے۔ لہذا مسرت کے لئے کمتر موزون ہے، کیونکہ اس کی فطرت کا توازن صحیح نہیں ہے اور توازن کے درست ہونے کے دو طریقے ہیں، ایک تو یہ کہ کمزور بنا دیا جائے۔ مگر مطلق معنی میں یہ کہنا صحیح نہ ہوگا، کہ اس میں اس قدر فضیلت ہے کہ وہ مسرت کے لائق نہیں، کیونکہ ہمارے مفروضہ کے مطابق فضیلت ایک معیاری نوعیت ہے، جس پر ایک پہلو یا بعض متعین علائق سے غور ہو سکتا ہے۔ معیاری شخص بہترین قسم کے انسان کی نمائندگی کرتا ہے، جو موجودہ حالات میں ہو سکتا ہے۔ اس کے اندر وہ اوصاف بھی داخل ہیں، جن سے اخلاقی استحسان کی تحریک ہوتی ہے، اور وہ بھی جن سے اخلاقی پسندیدگی کی تحریک ہوتی ہے۔ بلاشبہ یہ ممکن ہے، کہ مفروضہ شخص واقعی معیاری انسان سے بلند تر مرتبہ رکھتا ہو۔ اور ہم ابھی یہ دریافت کریں گے کہ آیا ہم کو اس امر کا حق ہے کہ ہم اس قسم کے شخص کو

زیادہ مسرور کہیں۔ معمولی حالت میں تو جو جواب دیا جاچکا ہے' وہ کافی ہے یہ دعویٰ کرنا کہ فلاں شخص کے احساسات بہت ذکی ہیں؛ اس کے مساوی ہے کہ اس کا جسم بہت کمزور ہے۔ وہ ایک قسم کے کمال میں تو ناقص ہے' اگرچہ وہ اخلاقی فضیلت کے اعتبار سے کمزور نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے' کہ یہ بات اکثر ان اشخاص پر صادق آتی ہے' جو ایسے اوصاف کی بنا پر مصیبت اٹھاتے ہیں' جن کو صحیح طور پر حسنہ کہا جاتا ہے' کیونکہ یہ معیار کے اندر ہوتے ہیں لیکن جو بطور خود مسرت کے لئے کافی ضمانت نہیں ہوتے فضیلت کے اگر مرحمت یا سریع ہمدردیوں کے معنی لئے جائیں' تو یہ قوت جسمانی اور صحت کی جگہ نہیں لے سکتی۔ مجموعی طور پر کوئی شخص بہترین معیار کے مطابق نہیں ہوتا' کیونکہ ایسی نسل جو اپنی ہمدردیوں کو اپنی جسمانی قوت کو نقصان پہونچا کر ترقی دیتی ہو' وہ اسی بنا پر بہ حیثیت مجموعی ادنیٰ کہلائے گی' اور اس سے ترقی کا نہیں بلکہ تنزل کا اظہار ہوگا۔

۱۹۔ امہات فضائل پر ایک بار پھر نظر ڈال کر عام استدلال کی توثیق ہوسکتی ہے' مگر ان پر معاشری پہلو سے نہیں بلکہ انفرادی پہلو سے نظر ڈالی جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ یہ زندگی کے معمولی حالات کے لئے زیادہ مناسب وموزون بنا دیتے ہیں ایسا کرنا بہت کچھ ان باتوں کے اعادے کے مساوی ہوگا' جن کو میں کہہ چکا ہوں' اور نیز بعض معروف دلائل کے اعادے کے جن کو میں نے صرف مسلم مان پر اکتفا کیا ہے۔ اور یہاں میں چند ظاہر امور کی طرف اشارہ کر دینے کو کافی سمجھتا ہوں' چنانچہ اول تو ہم صفائی کے اصول کے اخلاقی و احتیاطی پہلو کے مابین براہ راست تعلق ہونے پر گفتگو کر سکتے ہیں۔ شہوات کی جانب زیادہ مائل ہونے کی مخالفت خالص احتیاطی وجوہ کی بنا پر کیجا سکتی ہے۔ ایک شخص اگر مدہوشی کے ہذیان سے بچنا چاہتا ہے تو اس کو شراب خواری سے نفرت ہونی چاہیے بلند سیرت یقیناً اس محرک سے بے حس نہیں ہوتی۔ لیکن اس کا ایک محرک یہ بھی ہوتا ہے' کہ وہ اپنی صحت کو نقصان پہونچا کر اپنی ہر قسم کے

معاشری افعال بجا لانے کی قوت کو نقصان نہیں پہونچانا چاہتا اور اس سیرت کا آدمی اس امر کو محسوس کرتا ہے کہ عیاشی اس کی عقل کو کند اور اس کے جذبات کو مردہ کرتی ہے۔ اور اسی وجہ سے میرے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں ہے کہ بعض ایسے اصول کو جو بادی النظر میں ذاتی و شخصی کردار کی ممانعت کرتے ہیں، احتیاطی اور اخلاقی خیال کیا جائے صحیح معنی میں ان کی دونوں حیثیتیں ہوتی ہیں۔ایک ہی اصول یعنی کہ عفیف بنو، ادنیٰ درجہ کی حالت سے لے کر اعلیٰ درجہ کی حالت تک پر استعمال ہو سکتا ہے اگرچہ تفصیلات جسمانی ساخت کے ساتھ مختلف ہوتی رہیں گی۔ معیاری انسان ہر منزل پر عفیف ہوگا خواہ وہ محض جبلت کی بنا پر ہو، یا نتائج کے معقول مشاہدے کی بنا پر ہو، یا وسیع تر ملحوظات کی بنا پر جو ایسے شخص پر عمل کرتے ہیں، جو حقیقی اخلاق کے قابل ہوتا ہے۔ ادنیٰ مدارج کی طرح سے اعلیٰ مدارج پر بھی اس امر کی اہمیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی کہ جسمانی صحت کی حفاظت کرنی چاہیئے۔ لہذا صفائی اور حفظان صحت کے اصول کا لحاظ معیاری آدمی کے اندر ہونا ضروری ہے۔ اور اس لئے جو ضابطہ اس کے کردار کا مظہر ہوگا، وہ اخلاقی اور احتیاطی دونوں قسم کے قانون پر حاوی ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض مواقع ایسے ہوتے ہیں جن پر فضیلت شخص اور ملحوظات پر صحت کو قربان کر دیتا ہے۔ مگر کل قانون اس طرح سے بنانا چاہیئے کہ معمولی حالات میں یہ اصول حفظان صحت کے مطابق ہو۔ کیونکہ جو اوصاف صحت کی قیمت پر خریدے جائیں گے، وہ معاشرۃ کے لئے مفید نہ ہونگے، اور اس لئے وہ صحیح اخلاقی ترقی کی راہ کو ظاہر نہیں کر سکتے۔ شعرا کی طرح سے اولیا بھی بعض مرضی رجحانات میں مبتلا ہوتے ہیں مگر جو ولایت بیماری کی ترقی کا موجب ہوتی، ہو اس ولایت سے اخلاق کو اختلاف ہے۔

۲۰۔ اس کے بعد ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ ثابت کرے کہ وہ اوصاف جو زیادہ خصوصیت کیساتھ اخلاقی ہوتے ہیں وہ بھی اسی اصول

کے ہمنوا ہیں۔ اس قسم کے نام نہاد عقلی فضائل ہوتے ہیں جس کی فضیلتیں یعنی عدالت و صداقت خاص طور پر مظہر اخلاق کے ہونے کے ساتھ اس شئے کا نتیجہ بھی ہیں جس کو ہم فطرۃً ایک صحیح ذہن کہتے ہیں۔ یعنی ایسا ذہن جو معمولاً تعصب و جذبہ سے غیر متاثر ہو کر عمل کرتا ہے جس کے اندر ناگوار واقعات کا مقابلہ کرنے اور تکلیف دہ نتائج کے اخذ کرنے کے لئے وہ شجاعت ہوتی ہے، جس سے جذبات کا فقدان ظاہر نہیں ہوتا بلکہ اس بے قاعدہ عمل کے دبانے اور روکنے کی قوت جو عقلی نظر کو بگاڑ دیتی اور اس کو اپنے رنگ سے متاثر کر دیتی ہے۔ اس کے بعد ان عظیم الشان فوائد کا لحاظ ہوگا جو اس شخص پر مرتب ہوتے ہیں جس کی عقل اس طرح سے تندرست ہوتی ہے، کیونکہ تندرستی زندگی کے معمولی حالات کے موزونی کو ظاہر کرتی ہے۔ اور یہاں ممکن تھا کہ میں ان فوائد کو بالتفصیل بیان کرتا جو ایک شخص پر صحت حواس اور اپنے پڑوسیوں کے ساتھ معاملہ میں دیانت اور اعتبار سے مرتب ہوتے ہیں جو کہ اس کا لازمی نتیجہ ہیں۔ اسی طرح سے تندرست جذبی فطرت کے فوائد پر بھی تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنا سہل ہے، ایسی فطرت جس کے اندر نہ تو قوت وحسیت اتنی زیادہ ہے کہ بیمار کہا جا سکے، اور نہ بالکل کم ہے۔ کیونکہ باوجود ان فوائد کے جو ٹھنڈے دل یا معتدل خود غرضی سے منسوب کئے جاتے ہیں، یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ محبت کی کچھ نہ کچھ حرارت، مسرت کے لئے ضروری ہے۔ پس اس امر کے متعلق شک ظاہر کیا جا سکتا ہے، کہ مماثل جذبی ترقی کے بغیر کوئی بہت بڑی عقلی ترقی ممکن ہے۔ اس کے بغیر انسان کا ذہن اور دل دونوں خنزیر کی طرح سے ہوتا ہے۔ تندرستی کی تمام شرائط میں سے سب سے ظاہر شرط مختلف استعدادوں کی باضابطہ ورزش ہے۔ تاثرات کے کمزور کرنے کے معنی ان تمام محرکات عمل کے کمزور کرنے کے ہیں جو غالب آنے اور زندگی میں مسلسل دلچسپی پیدا کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں اور ہر قسم کے عمل کے ایسے چشمے فراہم کرتے ہیں، جو حقیقت یہ کہ انسان کی کل فطرت کے لئے باعث تشفی

ہو سکتے ہیں۔ اس کے متعلق تو کسی کو شک نہ ہوگا کہ، خانگی آرام و اطمینان جسمانی صحت کے بعد مسرت کی اہم ترین شرط ہے۔ اور اس کے بعد ان اغراض کا نمبر ہے جو مسلسل محنت کے لئے محرک پیدا کرتی ہیں (مگر وہ محنت تھکا دینے والی نہ ہو) بنی نوع انسان کا ایک بہت بڑا حصہ روزانہ جسمانی مشقت میں مصروف رہتا ہے، اور اس کو اس محنت سے سوائے اس کے اور کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لئے ضروریات زندگی فراہم کرنے کا ذریعہ پیدا کرے۔ اس کی خوشگواری یا ناگواری کا مدار اس کے صحت بخش ہونے، یا نہ ہونے پر ہوگا۔ ایسی حالتوں میں کل زندگی کی مسرت عموماً ان خانگی اغراض پر مبنی ہوتی ہے، جس پر یہ مرکوز ہوتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ انسان کی مسرت زیادہ تر اس کی اس قوت پر مبنی ہوتی ہے، جس کے اندر اپنے ہمجنسوں سے ملنے جلنے اور خود کو ان مشاغل میں مصروف رکھنے کی ہوتی ہے، جن سے اجتماعی جذبہ ظاہر ہوتا ہے، اور ہمدردی کی لاتعداد صورتوں میں سے بعض کی ایک استعداد کو ظاہر کرتی ہے۔

۱۲۔ ایک معروف استدلال کے ذیل میں یہ اشارہ کافی ہونا چاہیئے تھا مگر اب سوائے اس کے کیا چارہ ہے کہ میں اس رائے کا مختصراً پھر ذکر کروں جس سے ہم کو مختلف صورتوں میں سابقہ پڑ چکا ہے۔ یہاں یہ اس بات کا دعویٰ کرتی ہے، کہ ہماری اساسی نظریہ میں ایک معمہ سا ہے۔ یہ نظریہ اس بات کا مدعی ہے کہ وہ شخص سب سے زیادہ مسرور ہوتا ہے، جو خود اپنی مسرت کو مقصود نہیں بناتا۔ ہمیں اس کو خود اپنے سے راز کہنا پڑتا ہے، اور دوسری طرف دیکھنے کی شکل بنا کر نشانہ لگانا ہوتا ہے لیکن مجھے اس استدلال کے داخل بحث ہونے سے انکار رہے۔ ہمدردی کے احساسات اسی قدر احساسات ہوتے ہیں، اور خود فاعل کے احساسات ہوتے ہیں، جیسے کہ اور احساسات ہیں۔ یہ حقیقی آلام و لذات کا باعث ہوتے ہیں۔ اور اس امر کے لئے کوئی ادنیٰ وجہ نہیں ہو سکتی، کہ ایسا شخص جس کو خدا نے اس قسم

لذات و آلام کے محسوس کرنے کے لئے، حاسہ عطا کیا ہو، اس کو بہ حیثیت مجموعی اس شخص سے زیادہ مسرت نصیب نہ ہو جو ان سے عاری ہے۔ مگر اس کے اندر ایک متناقض مسلمہ مضمر ہے۔ اگر کوئی شخص فی الحقیقت اخوانی نہ ہو، تو اس کے افعال درحقیقت خود غرضانہ ہونگے، اگرچہ ان سے اتفاقاً دوسروں کے ساتھ بھلائی ہو جائے۔ اگر وہ اخوانی ہو تو وہ خالص خود غرض کے مقابلہ میں بالکل مختلف قسم کا آدمی ہوگا۔ لہذا مقابلہ درحقیقت ایک ہی شخص کی مسرت کے مابین نہیں ہے جو ایک وقت ایک محرک سے عمل کرتا ہے اور دوسرے وقت دوسرے محرک سے۔ بلکہ دو بالکل مختلف ساخت رکھنے والے انسانوں کی مسرت کے مابین ہے جن میں سے ایک آلام و لذات کے ایک پورے مجموعہ کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے، جس سے دوسرا محروم ہے۔ یہ بات ہم کو تجربہ ہی سے معلوم ہو سکتی ہے کہ کونسی ساخت مسرت کے لئے بہترین ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ میں نے ہمدردانہ سیرت کی تائید میں ایسے استدلال کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جو قطعی ہے۔ یہ واقعہ کہ ہمدرد دوسروں کی مسرت کو مقصود بناتا ہے، بادی النظر میں اس کے خلاف ایک دلیل معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اول تو دوسروں کی مسرت کو اپنا مقصود بنانا، اس کے لئے باعث مسرت ہوتا ہے۔ اگر مسرت کے اندر یہ عجیب و غریب کیفیت ہوتی ہے، کہ ممکن ہے یہ اس کو آئندہ مسرت کی واقعی قربانی کی طرف لیجائے تو لذت اندوزی کی خود غرضانہ صورتوں میں یہی ہوتا ہے۔ اس معنی میں شراب کی محبت اہل و عیال کی محبت کی نسبت زیادہ قربانی نفس کا موجب ہوتی ہے، بادہ ناب معمولی معنی میں بھی اہل و عیال کی محبت کی نسبت ناعاقبت اندیشی کا زیادہ قوی ذریعہ ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ جو مسرت کسی ایسی شئے کو مقصود بنانے سے پیدا ہوتی ہے جو خود ہماری آئندہ مسرت سے مختلف ہے، وہ بہت ہی ایثار کی طالب ہوتی ہے، برخلاف اس کے خالص خود غرضانہ محرکات عامل کو نقد

معاوضہ دینے کا وعدہ کرتے ہیں، لیکن محرکات ہمدردی اپنی جانب اس سے کہیں بڑا داخلی فائدہ رکھتے ہیں کہ یہ نسبتہً زیادہ مستقل و پائیدار غایتوں کو پورا کرتے ہیں۔ جو دلچسپی سے بہت زیادہ پر ہوتی ہیں، اور ہماری فطرت کی تمام استعدادوں کو مصروف رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ داخلی نفع ہے، جو اس معاشرۃ کے ساتھ، جس کا ہم ایک جزو ہیں دوستانہ روابط رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس امر کے متعلق کسی شخص کو شک نہیں ہوسکتا کہ اوسطاً (یعنی اگر اس میں ضروری استعدادیں ہوں) ایسے شخص کو جو اپنی جماعت کا (وہ سیاسی ہو یا مذہبی) جاں نثار رکن ہو، تو بہ نسبت ایسے شخص کے جو صرف اپنی خواہشوں کے پورا کرنے میں مصروف ہو زیادہ مسرت کا موقع ہوتا ہے۔

۲۲- جن دلائل کو میں نے بیان کیا ہے ان کو اگر پوری طرح سے پھیلایا جائے، اور ان کی تائید میں شہادت پیش کی جائے، تو بہت ممکن ہے کہ اس دعوے کی صداقت کا یقین آ جائے، کہ ہر فضیلت و مسرت کے مابین ایک لازمی تعلق ہے، کیونکہ فضیلت و قابلیت کار میں بھی ایک لازمی تعلق ہے، اور فضیلت قابلیت کار کا لازمی جزو ہے لہذا جس حد تک ایک شخص با فضیلت و نیک نہیں ہے، وہ معیار سے منحرف ہوتا ہے اور اس کی مسرت کا کمتر موقع ہوتا ہے، اور یہ اس اقرار کے کسی طرح سے خلاف نہیں کہ وہ معیار سے اور ایسے طریقوں سے بھی منحرف ہوسکتا ہے، جن کی بنا پر ہم اس کو برا یا شریر نہیں کہہ سکتے مگر جو مسرت کے لئے اسی طرح سے مہلک ہوتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ استدلال کے اندر ایک رخنہ رہ گیا ہے کیونکہ استدلال کے ہر قدم پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ہم درحقیقت معاشری ترقی کی ایک حالت فرض کر لیتے ہیں کیونکہ اجمالاً اگر دیکھا جائے تو معیاری آدمی ایسا ہوتا ہے کہ موجودہ مواد سے اس سے بہتر انسان نہیں بن سکتا اور بہترین مواد سے ہماری بہترین خام مسالہ ہے، جس سے ایک

طاقتور و توانا معاشرہ بن سکتی ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ معیار بدلتا رہتا ہے، اگرچہ تغیر زیادہ تر بہت آہستہ ہوتا ہے، مگر جمع ہو کر یہ بہت ہو جاتا ہے۔ اب اگر ہم ایک شخص کو صراحتہً اپنے زمانہ سے آگے فرض کریں، تو ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے، کہ وہ زیادہ با اخلاق ہے، یا ایک بہتر معیار کا نمائندہ ہے۔ مگر اسی بنا پر وہ اپنے معیاری واسطے سے اختلاف رکھتا ہے اس لئے وہ فضیلت کے منافع کے اس جزو سے محروم ہو جاتا ہے، جو اس قسم کی ہمنوائی پر مبنی ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے بظاہر استدلال سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس معیار کے فائدہ کو بہترین و فوری ترقی کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے ظاہر کرتا ہے مسرت واقعی حالات کے لئے موزون ہونے کا لازمی نتیجہ ہوگی، اور لہذا ضابطہ فضائل کا مرقع ہوگی، جن کو واقعاً تسلیم کیا جاتا ہے، اور مستند مانا جاتا ہے۔
اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو ہم کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا اخلاق بطل ہونا ہمارے مفید ہوگا یا نہیں (فرض کرو) کہ معزز ہونا منفعت بخش ہو سکتا ہے یا پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں چونکہ منافع انسانوں کے مابین ایک خاص معاہدے پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے مجھے اس معاہدے کی اس وقت تک احترام کرنے کی کوئی بہت زیادہ تحریک نہیں ہو سکتی، جب تک اور لوگ بھی اس کے احترام پر آمادہ نہ ہو جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سی صورتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت ہی اہم امر ہے کہتے ہیں جس شخص کو موسیقی کا صحیح مذاق ہوتا ہے، اس کے لئے بد مذاق لوگوں میں رہنا عذاب الیم سے کم نہیں ہوتا لطیف و مہذب مذاق ہم کو نامہذب لوگ رہنے کے لئے غیر موزون بنا دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک عالم کو حمقاء میں رہنا پڑے، تو اس کو بہت تکلیف ہوتی ہے۔ خاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بلند تر نظام کے منافع میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، مگر خارجی مضرتیں جو ناجنس لوگوں کے درمیان رہنے سے پیدا ہوتی ہیں، وہ نفع کو نقصان سے بدل دیتی ہیں۔

۲۳۔ اس امر سے انکار کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ اخلاقی اوصاف

کے متعلق بھی صحیح ہے۔ عفت جس حد تک حفظان صحت کے لئے مفید ہے، اس میں شک نہیں کہ براہ راست مفید ہے۔ اور جہاں کہیں انسان رہتے ہیں، یہ بات اسی طرح سے صحیح ہو گی۔ لیکن ایک بدکردار معاشرۃ میں جس میں کہ باعفت آدمی کا مذاق اڑایا جاتا ہے، اور وہ زندگی کی معمولی لذات میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے بے تعلق سا ہو جاتا ہے، ممکن ہے کہ وہ اپنی اخلاقی پابندی کو اپنے لئے مصیبت ناک خیال کرے۔ عادل اور باعزت آدمی بداطوار معاشرۃ میں مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہاں کی معاشری ترکیب محض چوروں کے جتھوں سے ہوتی ہے، جو اس کی طبع بلند میں صرف نفرت کے خیالات پیدا کرتے ہیں۔ اور کریم النفس انسان کو ایسی معاشرۃ میں جہاں اس کی ہمدردیوں سے لوگ متاثر نہ ہوں اور جہاں وہ یہ دیکھے کہ بے رحم و شقی القلب لوگ خوش بخوش ہیں اور رحم دل اور کریم النفس لوگوں کا مذاق اڑایا جاتا ہے تو اس کو اسی قدر تکلیف ہوتی ہے جس قدر اس کی ہمدردیاں قوی ہوتی ہیں۔ خانگی محبتیں سب سے زیادہ مسرت کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کسی شخص کے بیوی بے عصمت اور بچے بداطوار ہوں تو یہ اس کے لئے سخت قسم کے عذاب کا باعث ہونگے، اور اسی قسم کے حقائق وسیع ترین معاشری حلقوں کے متعلق بھی صحیح ثابت ہونگے۔ اس سب سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ یہی نہیں کہ ایک مہذب آدمی جنگلیوں کے مابین ایک شریف بدمعاشوں میں اپنے تفوق کی بنا پر مصیبت و پریشانی اٹھاتا ہے۔ بلکہ ہر مصلح جو دنیا کے ساتھ ٹکراتا ہے، اگرچہ وہ دنیا ہی کے نفع کے لئے ہو، اس کو ظاہر ہے کہ بہت کچھ پریشانی کی توقع رکھنی چاہیئے۔ اور اس کے ذہن میں کبھی کبھی اس خیال کو آنا چاہئے کہ اطمینان و موافقت کو شر کے نظر انداز کرنے کی قیمت پر بھی خریدنا چاہئے۔ دنیادار نہ دور اندیش کا یہی فتوی ہے، کہ اگر تم مسرت حاصل کرنا چاہتے ہو تو نیک بنو۔" لیکن علمندگی میں یہ اس بات پر بھی پورے شد و مد سے زور دیتا ہے، کہ ضرورت سے زیادہ نیک نہ ہو۔"

۳- اخلاقی تربیت

۲۴- اگر ہم عام اصول کی اس حد کو تسلیم کر لیں (اور میرے خیال میں ہم کو تسلیم کر لینا چاہئے) تو ہم درحقیقت اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ضرورت سے زیادہ نیکی کی خود غرض آدمی کے لئے انہیں وجوہ کی بنا پر سفارش نہیں کی جاسکتی، جن کو وہ خوب جانتا ہے۔ ایک اور استثنا ہے اور اکثر وجوہ کی بنا پر نہایت ہی اہم استثنا ہے۔ اولیا بہت کم ہوتے ہیں، اور اگر ہیں تو ان پر دوراندیشانہ دلائل کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ لیکن بہت سے خود غرض اور خواہش پرست لوگ ایسے ہیں، جن کے متعلق ممکن ہے کہ ہم یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہوں کہ ان کو نیک بننا کسی درجہ میں بھی پسندیدہ معلوم ہوگا۔ مگر کیا وہ نہایت زور کے ساتھ اس بات کو نہیں کہہ سکتے کہ فضیلت کا زیادہ دباؤ بلند فطرتوں کیلئے ایسی منفعت ہے جس کے منفعت ہونے کے متعلق بہت کچھ شبہ کی گنجائش ہے، اور ادنیٰ فطرتوں کے لئے اوسط درجہ کی فضیلت بھی ایک مشکوک قسم کی منفعت ہوتی ہے۔ ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ استدلال کی غرض سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک اپنی نیکی کی بنا پر زیادہ مسرور ہوتے ہیں۔ کیا یہ ان لوگوں کے متعلق بھی اسی طرح سے صحیح ہے، جو اس جہت میں کم تر رجحان رکھتے ہیں ایسی صورت میں ان کو ضروری تربیت کیوں دیجائے۔ تم ایسے شخص کو موسیقی سیکھنے کی رائے نہ دو گے جو ہمنوائی اور غیر ہمنوائی کے فرق کا ابتدائی ادراک بھی نہ رکھتا ہو۔ اور اگر کسی شخص کی اشتہا گنوارو اور عیش پرستانہ ہو، اور اس کی ہمدردیاں سست ہوں، تو کیا تم اس کے لئے ایسے صحیح محرک تجویز کر سکتے ہو، جن کی بنا پر وہ شخص اخلاقی حاسہ کی تربیت کرے۔

۲۵- یہ بات ہم کو دوسرے مسئلہ کی طرف لاتی ہے، جس پر بحث کرنے کی میں نے ضرورت ظاہر کی تھی، اور عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ

مسرت و فضیلت کی مطابقت کی دلیل اس طریق پر مبنی نہیں ہوتی جس سے کہ ایک شخص نیک و بافضیلت بنتا ہے۔ ہیں نے یہ فرض کیا ہے کہ اخلاقی ترقی سے خلقی اوصاف میں ترقی نہیں ہوتی، بلکہ معاشری عامل کے ذریعہ سے ارتقا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بچے شروع میں اخلاقی تربیت کے لئے اسی طرح سے بہت ہی مختلف رجحان رکھتے ہیں، جس طرح سے ان کے معدوں کی قوت ہضم مختلف ہوتی ہے۔ مگر ہر حالت میں معاشری واسطہ کا عمل، اہم عامل ہوتا ہے۔ لہذا محض یہ واقعہ کہ اوصاف کے لئے تدریجی ترقی کی ضرورت ہوتی ہے، سب افراد کے متعلق یکساں طور پر صحیح ہے اور اس کی بنا پر اس امر کا کوئی قرینہ پیدا نہیں ہوتا کہ ان کا مسرت سے کوئی تعلق ہے۔ اگر کسی شخص کی جسمانی ساخت اوسط درجہ کی ہو، تو وہ غالباً اخلاقی ترقی سے اسی طرح سے مسرور ہوگا، جس طرح اگر اس کی دماغی حالت اوسط درجہ کی ہو تو اس کو تعلیم سے معمولی فوائد حاصل ہونگے، یا اگر اس کا معدہ اوسط درجہ کا ہو، تو اسے حفظان صحت کے اصول کی پابندی سے معمولی فوائد پہونچیں گے۔ لہذا مذکورہ وجوہ یکساں طور پر عائد ہو سکتے ہیں، اگرچہ بعض خاص صورتوں میں اخلاقی تعلیم ناموافق طبائع پر ضائع ہو سکتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جس حد تک ایک شخص نیک ہونے کی بنا پر زیادہ مسرور ہوتا ہے، اس حد تک اس کو نیک تربیت سے بھی مسرت ہونی چاہئے۔ بایں ہمہ کسی حد تک تو یہ اس کے اس کو حاصل کرنے کے رجحان پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ لہذا ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ ایسی فضیلت کے پیدا کرنے کے لئے کونسی تحریک ہونی چاہئے، جو خود نیکی سے علٰحدہ اور اس سے پہلے ہوتی ہے۔ انسان کی باقی سیرت میں اس امر کی کونسی شئے تحریک پیدا کرتی ہے کہ وہ اپنے نہفتہ اوصاف کو ترقی دے۔ یہ کہنا بالکل اس کے مساوی ہوگا کہ کیا انسان کے لئے یہ مناسب ہوگا کہ وہ نیا آدمی بنجائے اور مناسب کا تعین یہاں ایسے الفاظ میں ہونا چاہئے جن کو وہ سمجھ سکے۔

۲۶ - ایک حد تک ہم قدیم اصول پر اب بھی اعتماد کر سکتے ہیں۔ با اخلاق بنانے کا ایک پیچیدہ شے ہوتا ہے، اور ہم خواہ اس نسل پر غور کریں یا اس فرد پر جو نسل کے تجربہ کا اعادہ کرتا ہے، بہرحال اس کا مدار کامل عقلی جذبی اور جسمانی نشوونما پر ہوتا ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگرچہ غیر ترقی یافتہ شخص اخلاقی سیرت کے فوائد کو محسوس کرنے سے قاصر رہتا ہے، مگر ممکن ہے کہ وہ عام ترقی کے ایسے فوائد پر یا کسی خاص قسم کی ترقی کے فوائد پر نظر رکھے، جن سے با اخلاق شخص وابستہ ہوتا ہے۔ اس کی سمجھ میں وہ دور اندیشانہ دلائل تمام کی تمام آتی ہیں، جو اخلاقی سیرت کے معاشرۃ کے لئے زیادہ تر موزون ہونے کے متعلق پیش کی جا سکتی ہیں، اگرچہ خود اس کو ذہنی لذات سے بہت کم لگاؤ ہے۔ اور یہاں اس استدلال کی حقیقی ضرورت محسوس ہوتی ہے، جس کو ہم نے ایک دوسری صورت میں رد کر دیا تھا۔ مجھے یہ سوال کرنے میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا شکسپیر اور سوروں سے سوٴر کے راتب اور شعر کی اضافی قیمت کا عمدہ حکم کون ہو سکتا ہے، مگر سوٴر کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ وہ شکسپیر کے درجہ تک کسی نہ کسی حد تک پہونچنے کی کوشش کرے۔ کند ذہن سے کند ذہن لڑکے کو اپنے قوائے ذہنی کے تیز کرنے میں فائدہ نظر آئے گا۔ اس کو یہ تو معلوم نہ ہوگا کہ شعر مطلقاً کھانے سے زیادہ خوشگوار ہے، (کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے) مگر یہ بات اس کی سمجھ میں آسانی کے ساتھ آسکتی ہے، کہ اگر اس کو ایسی تعلیم ملے جس کی بناء پر عقلی لذت اس کی مجموعی فعلیت کے زیادہ سے زیادہ حصہ کو متعین کرے۔ تو وہ زیادہ خوش رہ سکے گا۔ اسکی سمجھ میں یہ آسکتا ہے کہ حماقت ہزار درجہ نقصان رساں اور مضر ہے۔ اس کی وجہ سے وہ اپنے معاصرین کے مقابلہ میں ادنیٰ اور کم مرتبہ نظر آتا ہے۔ اس کے مساوی درجہ کے لوگ اس وجہ سے اس سے نفرت کرتے ہیں۔ اور وہ بہت سی لذتوں کے حصول کے ناقابل ہے۔ حتی کہ ایک پہلوان یا شکاری بھی یہ دیکھتا ہے کہ عمدہ دماغ ایک خاص حد تک مفید ہے۔ اور اس میں بعض اوقات یہ سمجھنے کی

استعداد ہوتی ہے کہ زیادہ قوی دماغ اس سے بھی زیادہ مفید ہوتا۔ اور اگر اسی بات کو زیادہ عام کیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری استعدادوں کے کامل طور پر ترقی یافتہ ہونے کے متعلق عام طور پر اتفاق ہے۔ میرے نزدیک یہ تو لذات و آلام کی فرد بقایا تیار کرنا اور اس سے یہ ثابت کرنا کہ نیک آدمی کو خوشگوار جذبات زیادہ سے زیادہ ہوتے ہیں، یا یہ جذبات بہ اعتبار اپنی کیفیت کے بہتر ہوتے ہیں محض بیکار ہے۔ مگر یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کا جتنا نشو و نما ہونا چاہیئے، اس قدر نشو و نما ہونا اس کے لئے مفید ہوتا ہے، اور یہ لازماً اخلاقی ترقی کو مستلزم ہے۔

۲۷۔ اس استدلال میں اور عملی علمائے اخلاق کے قدیم و معروف استدلالات میں صرف یہ فرق ہے کہ یہ لوگ خارجی اور داخلی ملحوظات میں امتیاز کر کے، داخلی ملحوظات پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ اس قسم کے معمولی استدلال کہ جفاکش بنو تو تم لارڈ میر تک ہو سکتے ہو، پرہیزگار اور مستقل بنو تو تمہارا آقا ممکن ہے کہ اپنی بیٹی کی تم سے شادی کر دے، اپنی جگہ پر بہت عمدہ ہیں۔ اور وہ عملی اخلاقی جو ان سے کام لینے سے نفرت کرتے تھے، میری رائے میں ان کی رائے کچھ صائب نہ تھی۔ میں صرف اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہوں کہ اس قسم کا بیان خالص مصلحتی و احتیاطی استدلال کا جامع نہیں ہے۔ خالص احتیاطی وجوہ سے ایک شخص پر یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ احساس حسنہ کے ایسے جراثیم پیدا کرنا مفید ہے (جو کہ ممکن ہے کہ اس کے اندر ہوں) اور اس کی یہ بات سمجھ میں آ جائے کہ علاوہ اس لذت کے جو ان کے عمل سے بلا واسطہ حاصل ہو سکتی ہے۔ اور ان اتفاقی منافع کے، جو ایک شخص کو اپنے ابنائے جنس کے احترام سے حاصل ہو سکتے ہیں، اس قسم کی تربیت اس کی فطرت کے کامل نشو و نما کے لئے لازمی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس کی دیگر استعدادات کی فضیلت میں بھی ایک لازمی جزو ہے۔ با اخلاق فطرت کے فوائد ظاہر کرنے کے لئے، عام دعوے کی کافی تشریح کر دی گئی ہے۔

ان اوصاف کے مابین اصلی ربط کے متعلق جو معیار میں ہوتے ہیں، مجھے توضیح کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، اور جو کچھ میں اب کہہ رہا ہوں وہ اسی اصول کا اطلاق ہے۔یک رخہ ترقی ہمیشہ مضر ہوتی ہے کیونکہ ایک استعداد کا نقص اور استعدادات پر ردعمل کرتا ہے، جو ایک فطرت کا جزو ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم کو ایسے واقعات بہ کثرت دستیاب ہو سکتے ہیں۔ جن میں مختلف فضیلتوں کے مابین بظاہر تناقص ہوتا ہے۔ ایسے اشخاص ہوتے ہیں، جو باوجود اپنی ذہانت وقابلیت کے بالکل خودغرض اور ناقابل اعتبار ہوتے ہیں۔اور ایسے بھی لوگ ہوتے ہیں جن کی حسیتیں لطیف تھیں اور جذبی فطرت بھی بہت عمدہ تھی مگر یہ لوگ ہماری فطرت کے ادنیٰ عناصر کے مبلغ ہوتے ہیں۔اور ایسی صورتوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ شہرت اخلاقی ملحوظات سے محض بے پروائی ہی کا نہیں بلکہ قطعاً نفرت رکھنے کا ثمر ہوتا ہے۔ بایں ہمہ میرے نزدیک اگر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ خیال غلط معلوم ہوگا جس مدبّر کو سچا اخلاقی احساس یا اپنی قوم سے سچی ہمدردی نہیں ہے، اس میں ایک بہت بڑی کمی ہے۔اور ایک بڑا آدمی اگرچہ اخلاقی خود کو اس مذمت پر مجبور پائے عموماً اخلاق سے ایک مخفی تعلق رکھتا ہے، اور محض اس بنا پر کہ جس عقل سے اس کو حقائق زندگی کا ادراک ہوتا ہے، وہ اس پر اس فائدہ کو بھی ظاہر کرتی ہے، جو سب سے زیادہ طاقتور قوت کا ساتھ دینے میں ہے، اور اس وجہ سے اس کو علی الرغم خود ترقی کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ لیکن اکثر اس کو زیادہ فطری ہمدردیاں تشویق دیتی ہیں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتہا درجہ کی جذبی فطرت دوسروں کی ہمدردیوں اور بہت سی اخلاقی کمزوریوں پر غالب آنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔مگر یہ کہنا بھی اسی قدر صحیح ہے کہ جو استعدادیں توازن قائم کرتی ہیں ان کی ترقی سے اس کے اخلاق کی اصلاح ہوگی، بغیر اس کے کہ دوسری استعداد میں کسی قسم کا ضعف لاحق ہو۔جذبہ کی بے اعتدالی ایک کمزوری کا باعث ہے، اگرچہ بعض اوقات بظاہر یہ قوت کا باعث

معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر انسان کی عقل ترقی کرتی ہے، اسی نسبت سے اس کو قوت اور ہمدردی کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ وہ خود کو معاشری عضویہ کے نسبتہً بڑے حصہ کے ساتھ وابستہ سمجھتا ہے، اس لئے اس کی اور اس کے ہم قوم لوگوں کے اغراض و مقاصد ایک ہو جاتے ہیں، اور یہ جزو اس کی زندگی کے لئے زیادہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔

۲۸۔ اب اس میں، اور اس نظریہ میں مطابقت ملتی ہے، جس کو مختلف طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً نیکی میں وحدت ہوتی ہے یا یہ نیکی کے ایجابی معنی ہیں اور بدی کے سلبی۔ حقیقت میں یہ اس واقعہ کے بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے، کہ نیکی ایک معیار کی ترقی کا ایک پہلو ہے۔ برخلاف اس کے بدی منحرف ہو جانے کے رجحان کا نام ہے۔ لہٰذا کردار کی یکسانی اور باقاعدگی نیک آدمی کی خصوصیت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے بدی میں اختلاف ہوتا ہے اور یہ اختلاف کی طرف لیجاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص میں عقل زیادہ ہے، اور اس کے ساتھ اس میں شہوانی تسویق بھی اس قدر ہے جس پر وہ قابو نہیں پا سکتا، تو ہم یہ کہیں گے کہ اس کی فطرت اپنے ساتھ برسر جنگ ہے، کیونکہ ایک طرف تو وہ مجرد حقیقت پر غور کرنے اور وسیع ہمدردیوں کی قابلیت رکھتا ہے، دوسری طرف وہ ادنیٰ قسم کی لذت کی طرف مائل ہے، جو اعلیٰ لذتوں کو قربان کر کے ہی حاصل ہو سکتی ہیں۔ کبھی وہ اعلیٰ درجہ کا طالب علم و مدبر ہوتا ہے، اور کبھی وہ بوتل یا عورت کا غلام ہوتا ہے۔ اس قسم کا تناقض یا غیر معقولیت حقیقت یہ ہے کہ سیرت کے ناقص توازن کی علامت ہوتی ہے، اور خراب توازن سے ہماری مراد اس معیار سے انحراف کے ہیں، جو انتہا درجہ کی قوت کی شرائط کے مطابقت سے عالم وجود میں آتا ہے۔

۲۹۔ اور یہاں پر ایک قدیم دشواری نئی صورت میں سامنے آتی ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس بے آہنگی کا ہم ذکر کر رہے ہیں، وہ ایک طرح کی دوغلی فطرت کی علامت ہے۔ یعنی ایسی فطرت کی جو بعض امور میں تو

اعلیٰ معیار سے تعلق رکھتی ہے، اور بعض میں ادنیٰ سے، اور اس طرح سے ہمیں ہنوز یہ دریافت کرنا ہے، کہ اگر کوئی شخص ادنیٰ معیار سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں کوئی ایسا نقص ہے جس کی وجہ سے وہ معمولی نشو و نما حاصل کرنے کے ناقابل ہو، تو کیا ایسی صورت میں وہ اپنی ذات سے ہمنوائی نہیں پیدا کرسکتا اور کیا ایسی صورت میں وہ اخلاقی تربیت حاصل کئے بغیر بھی زیادہ مسرور نہیں رہ سکتا۔ کیا فی الواقع ایسے لوگ نہیں ہوتے جن کی ہمدردیاں اس قدر کند اور جن کی عقل اس قدر مردہ ہوتی ہے کہ ان کی فطرت کے لئے صرف حسی لذات ہی کے اندر مشغول رہنا زیادہ موزوں ہوتا ہے، اور اگر ان کو اخلاقی اصول کی مطابقت پر مجبور کیا جائے، تو یہ اگر دوسروں کے لئے نہیں تو ان کے لئے تو ضرور ایک مصیبت کا باعث ہوتا ہے۔ کیا انتہا درجہ کی ذہانت سے مطلق جنون کی حد تک ہر نوبت پر اس قسم کے خبطی و مجنون نہیں ہوتے، اور اگر ایسا ہے تو کیا یہ کہنا ممکن ہے کہ ان میں سے سب کے سب ایک ہی اخلاقی قانون کو قبول کر کے خوش ہو سکتے ہیں؟ جس شخص میں ہمدردی کی استعداد ہو، اگر یہ پوری طرح پر نشو و نما پا جائے تو کیا اس کو زیادہ مسرت حاصل ہوگی۔ لیکن فرض کرو کہ اس میں یہ استعداد نہیں ہے، اب اگر تم اس کو کسی طرح سے کریم النفس شخص کی طرح عمل کرنے پر آمادہ کردو، تو کیا اس جھوٹی مرحمت سے اس کے شراب سے محترز رہنے کا معاوضہ ہو جائیگا؟

۳۰۔ مجھے تو انسان نما حیوانوں کے وجود کے متعلق شک کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، یعنی ایسے شخصوں کے وجود کے متعلق جن میں یہی نہیں کہ وہ جبلتیں نہیں ہوتیں، جو اعلیٰ نمونہ کے اندر ہوتی ہیں، بلکہ ان کے اندر یہ کسی طرح سے پیدا ہی نہیں کی جاسکتیں۔ مجھے یقین کامل ہے کہ ایسے شخص بھی ہوتے ہیں، جن کو خالص حسی التذاذ سے نہایت ہی شدید لذت ہوتی ہے، اور جو کسی قومی جذبہ یا شخصی محبت یا واضح تمثل سے لذت اندوز ہونے کے بالکل ناقابل ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہر شخص اخلاقی یا دوسری اقسام کی ترقیوں کی بعض خاص استعدادیں رکھتا ہے، اور یہ استعدادیں ایسی ہوتی ہیں

جن میں ہر درجہ ارتقا میں اختلاف ہوتا ہے۔ کسی قسم کی تعلیم و تربیت سے جو ٹوپی
اسکا ریٹ پال یا یوحنا میں تبدیل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس امر کو بھی ہمیں بالکل
ایک واقعہ صریح کے طور پر تسلیم کرنا چاہیئے کہ لوگ جن غایتوں میں مصروف عمل
ہوتے ہیں ان کے اندر بیحد فرق ہوتا ہے' اور بعض اشخاص اور ممکن ہے کثرت الناس
معاشری عضویہ کی ان حیثیتوں کے لئے موزوں ہوتے ہیں' جن میں اعلیٰ استعداد
کے عمل کی بہت زیادہ ضرورت نہیں ہوتی' اور نہ ان میں کسی قومی خدمت یا
صداقت کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ پس دیکھو کہ جس حد تک ایک شخص کو
با اخلاق نہیں بنایا جا سکتا' اس حد تک یہ سوال کرنا ہی بیکار ہے' کہ اس کو
اگر با اخلاق بنا دیا جائے تو اس سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی۔ دراصل آج دریافت
کرنا بالکل اس کے مساوی ہے (جو ہم پہلے دریافت کر چکے ہیں) کہ کیا
دوسری قسم کے آدمی کو زیادہ مسرت حاصل نہیں ہوتی۔ اور اس طرح سے
جب ہم ادنیٰ نمونہ کی اخلاقیت کا ذکر کرتے ہیں' تو اس وقت ہماری مراد
یہ ہونی چاہیئے کہ اس پر اخلاقی قانون کی پابندی کرنے کا نقش قائم کر دیا
جائے' اگرچہ ان معمولی جبلتوں کا جو اس قسم کی پابندی کو اس کے لئے
فطری ثمر بنا دیتی ہیں' نشو و نما اس میں بہت ہی ناقص ہوا ہو۔ اس لئے عام
اصول یہ ہے کہ کسی حد تک اور جبلتیں متہیج کی جائیں مثلاً سزا کا یا ابنائے معاشرہ
کی نفرت کا خوف' جو حقیقی اخلاقیت کی جگہ کام دیں۔ کیا اس قسم کے عمل
سے اس کی مسرت زیادہ ہوگی۔

۱۳۲۔ اس کا ہم کو یہ جواب دینا چاہیئے کہ خارجی اور احتیاطی موجبات
کو عموماً سب لوگوں کے لئے بلا لحاظ ان کی سیرت کے نافذ رہنا چاہیئے۔
شراب خواری کے معائب جس حد تک کہ وہ بیماری یا افلاس پر مشتمل
ہوتے ہیں' ان کا اطلاق عیاش سے عیاش شخص پر ہوتا ہے' اور وہ ان
کو محسوس کرتا ہے' اگرچہ وہ یہ پوری طرح سے محسوس نہیں کرتا کہ اس سے
اس کی عقل اور ذہانت کو کیا نقصان پہونچ رہا ہے۔ فقدان دیانت کے
اوپر جو اعتراض ہیں اور پولیس میں یا دھوکہ کھانے والوں کے عمل پر مبنی

ہوتے ہیں، وہ مہذب ممالک میں سب پر عائد ہوتے ہیں۔ اور عام طور پر انسان اور اصلی انسان دونوں اسی کو اپنے لئے مناسب سمجھیں گے کہ جس معاشرہ میں وہ رہتے ہیں اس کے ساتھ ان کے تعلقات درست ہوں۔ مگر اس سے یقیناً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ داخلی موجبات کے لئے بھی اسی طرح سے صحیح ہے۔ وہ عیاش جس کے اندر اس قدر فراست و دور اندیشی ہے، کہ وہ بیماری اور عام رسوائی سے بچتا ہے، اس کو ممکن ہے، بداخلاقی کے اعمال سے کسی قدر لذت نصیب ہو جائے۔ اگر کسی تدبیر سے مثلاً یہ یقین دلا کر کہ اس قسم کی بے عنوانی کی بناء پر وہ دوزخ میں جائے گا، یا اس کی اس قسم کی سخت تربیت کرنے سے کہ پرہیزگاری اس کے لئے بمنزلہ عادت کے ہو جائے گی اور اس طرح سے گو شریفانہ احساسات تو پیدا نہ ہوں، مگر عیاشی کا چسکا کمزور پڑ جائے تو یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی قیود سے وہ جسمانی بندشوں کی نسبت کیوں زیادہ مسرور ہوگا۔ غالباً شرابی جس وقت جیلخانہ میں ہوتا ہے، اور اس کو شراب کی بوتل نہیں ملتی اس وقت وہ اتنا خوش نہیں ہوتا ہے، جتنا کہ آزادی کی حالت میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا جیل خانہ ایسے تعصبات پر مشتمل ہو جن میں اس کی فطرت پر جبر کیا گیا ہو اور جن کی ایسے محرکات سے تائید ہوتی ہو جن کے فہم سے وہ قاصر ہو تو اس میں اور جیلخانہ کچھ زیادہ فرق نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے اگر کسی شخص میں حقیقی مرحمت نہیں ہوتی، بلکہ وہ رواج اور زبان خلق کے خوف سے مرحمت کے خارجی عمل پر مجبور ہوتا ہے، تو وہ غالباً اس قدر مطمئن نہیں ہوتا، جتنا کہ اس وقت ہوتا، جب وہ باضابطہ سنگدل ہوتا۔ اسی طرح سے وہ شخص جو اس لئے گرجا جاتا ہے کہ اس کو ہمیشہ گرجا جانے کی تعلیم دی گئی ہے، مگر اس میں وہ جبلت نہیں ہے جس کی عبادت سے تشفی ہوتی ہے، اگر وہ دیدہ و دانستہ ریاکاری نہ بھی کرتا ہو تو بھی وہ غالباً کھلے ہوئے دنیادار سے زیادہ غیر مطمئن ہوتا ہے۔ اگرچہ اس قسم کے ملحوظات کا جمع کرنا تو، بہت دشوار ہے، تاہم ہمارے استدلال سے

یہ پتہ چلتا ہے کہ کم از کم ایک بہت ہی عام اصول کے طور پر خارجی اخلاقی قانون کی پابندی ہر شخص کے لئے مبنی بر مصلحت ہوتی ہے اور تقریباً یہ بات ہر شخص کے متعلق ثابت کی جاسکتی ہے کہ اس کے لئے یہی بات مناسب ہے کہ اپنے ہم صحبتوں سے بر سر پیکار نہ ہو' اور اپنی اشتہاؤں کی حد سے زیادہ تشفی نہ کرے مگر دوسری طرف یہ بات وثوق کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ اگر ہمارے محض فاعل کی مسرت ہی مد نظر ہو' تو ہم ہمیشہ اس کے اندر ایسی نیکی اور فضیلت کی عادت پیدا کرنے کی کوشش کریں جو اس نسبتہً حد اعتدال سے بھی زیادہ ہو۔ معمولی حالات میں اگر کسی شخص کی اخلاقی فطرت کی بہت ہی بلند تربیت کی جائے' تو یہ ممکن ہے کہ وہ لذت اندوزی کے کمتر موزوں ہوجائے یہی نتیجہ ان لوگوں میں جن کے اندر کوئی فطری رجحان نہیں ہوتا' فنون اور علمی مطالعہ کا شوق پیدا کر کے حاصل ہوسکتا ہے۔

۳۲۔ یہ اضافہ کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس امر کی کوشش کے لئے کوئی کافی دلیل نہیں ہے۔ خوش قسمتی سے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں معاشرۃ کا اخلاقی معیار انسان کے اس اندازے پر مبنی نہیں ہے کہ مجھے مسرت کس شے سے حاصل ہوگی۔ بلکہ بہت کچھ اس عام یقین پر مبنی ہے کہ میرا فائدہ اسی میں ہے کہ میں ایک با اخلاق دنیا میں زندگی بسر کروں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس یقین کو جس قدر کہ یہ ہے اس سے بہت زیادہ قوی صورت میں دیکھنا پسند کرتے ہیں۔ با ایں ہمہ عیاش بھی جو خود تو اپنی خواہشوں کو بے لگام چھوڑ کر زندگی سے زیادہ سے زیادہ التذاذ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے' اس کو بھی عموماً یہ فکر ہوتی ہے کہ دنیا کا اصول عمل اس سے مختلف ہو۔ اس میں شک نہیں کہ جو اندازہ ہر شخص مسرت کی عام شرائط کا کرتا ہے وہ اس کی سیرت سے بہت کچھ متاثر ہوتا ہے' اور شرابی کی بہشت فلسفی کی بہشت سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ با ایں ہمہ اخلاقی معیار محض اس طرح سے نہیں بنتا کہ ہر شخص

اپنے تجربہ کی تعمیم کرے اور اپنے لئے زیادہ سے زیادہ مسرت کی توقع رکھے بلکہ یہ ایک عام معاشری عمل سے قائم ہوتا ہے جو درحقیقت اس امر کا فیصلہ کرتا ہے کہ بعض اصول کی پابندی عام عافیت کے لئے ضروری ہے اور اس سے کردار وسیرت اس سے بالکل مختلف بن سکتے ہیں جو اس شخص کا ذاتی معیار ہوتا ہے جو ایمانداری کے ساتھ معاشری معیار کو تسلیم کرلیتا ہے، اور آخر میں یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیئے کہ کسی خاص شخص کو با اخلاق بنانے اور ایسا کرکے اس کی انفرادی مسرت میں معاون ہونے کے متعلق ہم کو کتنے ہی شبہات ہوں، مگر ہم کو اس کے متعلق کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ جہاں تک ہم سے ہوسکے، ہم اس کو با اخلاق بنائیں کیونکہ جب تک ہم کوشش نہ کرلیں، اس وقت تک ہم یہ نہیں جان سکتے کہ اس کے اندر ترقی کی کون کونسی قابلیتیں ہیں۔ اور یہ عام اصول کہ اخلاقی ترقی سے اس کو فائدہ ہوتا ہے اور اس سے معاشرۃ کو اس قدر واضح کردیا گیا ہے کہ یہ ہم کو امکانی سعی کے لئے مجبور کرتا ہے۔ دوسری طرف ناکامی کا جو خطرہ ہے وہی ایک ایسی شئے ہے جو کسی خاص صورت کے اندر قابل لحاظ ہوسکتی ہے۔

۴۔ ایثار و قربانی

۴۳۔ اس سے ہم آخری سوال تک پہونچ گئے ہیں جس کا کم وبیش پہلے ہی جواب دیا جاچکا ہے۔ کیا ہم کو یہ کہنے کا کوئی حق ہے کہ یہی نہیں کہ اچھے اور نیک بروں اور بدوں سے زیادہ مسرور ہوتے ہیں، یا یہ کہ اخلاقی ترقی انسانوں کو مسرور کردیتی ہے، بلکہ ہر خاص صورت میں ایک شخص اچھا ہو، یا برا، نیک ہو، یا بد، اگر وہ صائب عمل کرے گا تو اس کو مسرت نصیب ہوگی۔ ان مشروط جوابات کے بعد، جو ہم نسبتہً عام سوالات کے دینے پر مجبور ہوتے ہیں، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا زیادہ

باوثوق جواب حاصل کرنے کی توقع کریں۔ خود مجھے تو اپنی جگہ پر یقین ہے کہ ہمیں ایسے مواقع کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے، جب ہم کو دو آقاؤں میں سے کسی کو انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ یہ فریضہ کا راستہ ہے وہ راستہ مسرت کا ہے۔ ان میں سے ہم کو بعض اوقات انتخاب کرنا ہوتا ہے اور کبھی کبھی انھوں انتخاب کرنا ہوتا ہے مثال کے طور پر اخلاقیوں کے کسی مشہور خیال کو لو۔ ریگیولس نے بے عزتی کی زندگی پر سخت ایذا کے ساتھ جان دینے کو ترجیح دی۔ کیا وہ خود اپنی مسرت کے لئے عمل کر رہا تھا۔ اس سوال کو قابل فہم بنانے کے لئے ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ وہ اس کے خلاف بھی عمل کر سکتا تھا۔ اور اس سے یا تو یہ مراد لی جا سکتی ہے کہ، اگر اس کی سیرت مختلف ہوتی تو وہ جان دینے سے گریز کر جاتا۔ یا یہ کہ وہ گریز بھی کر سکتا تھا اور اس سے اس کی سیرت میں کسی قسم کا تغیر واقع نہ ہوتا۔ پہلے مفروضہ کے مطابق تو مجھے پہلے یہ جواب دینا چاہئے کہ جس قدر بڑی فضیلت ہوگی، اسی قدر اس کے مطابق عمل کرنے میں کم ایثار کی ضرورت ہوگی اور یہ بات صرف اس وقت تک سمجھ میں آنی دشوار ہے، جب تک کہ ایثار نفس میں نفس کا جو لفظ ہے، اس سے ہم فضیلت کے بغیر اس شخص سے مراد لیں اور اس کی فضیلت کو کوئی خارجی شئے سمجھیں فضیلت کی تشویق جس قدر قوی ہوگی، اسی قدر ان محرکات کی قوت زیادہ ہوگی۔ اور اسی حد تک وہ قربانی جس پر یہ مشتمل ہوگی، زیادہ ہوگی۔ مگر ایسی علت کی بنا پر کل فطرت کا ایثار ایک دئے ہوئے فعل میں کم ہوگا۔ کیونکہ اس تشویق کی تشفی کل فطرت میں زیادہ منزلت رکھتی ہے۔ اب ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ایک شخص کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ بے عزتی کی زندگی سے دردناک موت اس کے لئے کم تکلیف و مصیبت رکھتی ہے، اور اس سے بھی آسانی کے ساتھ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ قضائے مبرم میں اس کو کم برائی کی توقع ہے بہ نسبت اس تیقن کے جو زندگی کا نہیں ہوتا، کیونکہ زندگی تو ہمیشہ غیر یقینی ہوتی ہے، بلکہ موت سے بچ کر رسوائی کے ساتھ بقیہ زندگی گزارنے کا پس وہ شخص جسکو ریگیولس

کی صورت حال درپیش ہو گیا اس کو اس طرح سے زیادہ مسرت نصیب ہو گی کہ اس کو عزت کا ایسا احساس ہو جس سے وہ شہادت کا ارادہ کرے۔ میرے خیال میں تو اس کا جواب اثبات میں دینا ناممکن ہے۔ اکثر آدمی عزت کے مول جان بچا کر بدنام و مطمئن رہتے ہیں۔ اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں ریگیوس کے اندر عزت کا احساس اس قدر قوی تھا جس سے اس کو شہادت پھولوں کے سیج کی طرح سے خوشگوار معلوم ہونے لگی تھی، تو بھی مجھ سے اس بات کا انکار کرتے نہیں بنتا کہ اس سے کم فضیلت والا شخص آسانی کے ساتھ راضی ہو جاتا اور وہ کیپوا میں پنشن یافتہ افسر کی حیثیت سے بڑی عمر تک زندہ رہتا اور زندگی سے اس قدر لذت حاصل کرتا جو ریگیوس کو کبھی نصیب نہ ہوئی ہو گی۔ اس اعتبار سے اس سے کم فضیلت والا شخص صورت حال کے لئے زیادہ موزوں ہوتا۔ لیکن عام طور پر اس سوال کے مختلف معنی لئے جاتے ہیں۔ یہ سوال کرتے وقت ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ریگیوس اپنی سیرت کے مطابق دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہتا اختیار کر سکتا تھا۔ اس کی صحت کی حالت، اپنے وطن اور اہل و عیال کے دیکھنے کا شوق کسی ایسی علامت کا وجود جس کا اتلاف جذبہ حب وطن سے ہوتا یا جو عقوبت کی تکالیف کو پوری طرح سے یاد دلا دیتا (مختصر یہ کہ ان مختلف و متضاد جذبات کا پیچیدہ عمل، جو اختیار کے دھوکہ کا موجب ہوتا ہے) اس کے کسی ایک صورت عمل کے اختیار کرنے کا باعث ہو سکتا تھا۔ میں تو اس کے متعلق کوئی قطعی جواب نہیں دے سکتا۔ درحقیقت اس کا جواب سیرت کے ان اوصاف پر مبنی ہو گا، جن کا تعین ہمارے معطیات کے اندر نہیں کیا گیا ہے۔ اعلیٰ معیار سے گر جانا ممکن ہے کہ ایک باعزت انسان کی کل زندگی کو اس قدر تلخ بنا دے کہ وہ ایسی زندگی پر موت کو ترجیح دینے لگے، اور اس صورت میں موت کا اختیار کرنا مسرت کے اختیار کرنے کے مساوی ہو گا۔ مگر اس میں شک نہیں کہ مخالف مفروضہ بھی قیاس میں آتا ہے۔ میں یہ فرض کرنے میں فطرت انسانی کے مسلمہ

قوانین کے خلاف کوئی بات نہیں پاتا، کہ جوش کی حالت میں تو ریگیولس شہادت کو اختیار کر لیتا، بعد میں اس پر کمزوری غلبہ پا لیتی، جو موت کی تکالیف دوگونہ کر دیتی۔ اس کے بر خلاف اگر وہ کمزوری دکھا جاتا تو اس کو شاید اس امر کا انکشاف ہوتا (جو بہت شاذ نہیں ہے) کہ پشیمانی ان جذبوں میں سے ہے، جو بہت آسانی کے ساتھ مغلوب اور زائل ہو جاتے ہیں۔ پس مختصراً میں دونوں معنی میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ ریگیولس نے مسرت کے اندازے کے خلاف کیا اور میں یہ بھی اضافہ کر سکتا ہوں کہ میرے اصول کے مطابق اس واقعہ کو زیادہ سے زیادہ تسلیم کرنا اس قسم کے عمل کے بالکل مطابق ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دونوں باتیں صحیح ہوں کہ ایک کم احساس عزت رکھنے والا شخص زیادہ بامسرت زندگی بسر کرتا اور عارضی طور پر اولوالعزمی کے بلند ترین درجہ سے گر جانے سے اس کو مسرت کا بہت بڑا موقع ملجاتا۔

۴۳۔ یہ سب باتیں بالکل معمولی صورتوں پر عائد ہو سکتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اولوالعزمانہ فضیلت ہی کے لئے نہیں بلکہ معمولی قسم کی فضیلت کے لیے بھی بعض اوقات حقیقی قربانی کی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ جب ہم کسی شخص سے یہ کہتے ہیں کہ یہ صائب ہے، تو ہمیشہ بلا تامل ہم یہ نہیں کہہ سکتے، اسی سے مسرت حاصل ہوگی۔ سنگدل اور دنی الطبع آدمی کے پاس ایک دلیل ہوتی ہے، جو یہی نہیں کہ عمل میں کامیاب ہوتی ہے بلکہ منطقی اعتبار سے اس کا جواب نہیں ہو سکتا۔ یہی نہیں کہ لوگوں کو ہمیشہ راہ صواب اختیار کرنے پر آمادہ کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے (جو ایسا واقعہ ہے جس کے متعلق کچھ بہت زیادہ حیل حجت کی گنجائش نہیں ہے) بلکہ کسی ایسی دلیل کا وجود ہی نہیں ہے جس کو اگر ان پر واضح کر دیا جائے تو وہ ہمیشہ قطعی معلوم ہو۔ کامل خود غرض آدمی اس کو ترجیح دیتا ہے کہ اس روپیہ کو اپنی خواہشات کی تشفی پر صرف کرے، جس سے ممکن تھا کہ کوئی خاندان گرسنگی اور بدحالی کی مصیبت سے نجات پا جاتا۔ اس کے لئے وہ کسی مسلمہ ذمہ داری کی خلاف ورزی کرنے میں دریغ نہیں کرتا، مثلاً اس کے لئے اس کو چوری

کرنے یا جھوٹ بولنے میں بھی باک نہیں ہے۔ اس سے ہم کیونکر حجت کرسکتے ہیں؛ اس مصیبت و بدحالی کی طرف اشارہ کر کے جس کا وہ باعث ہوتا ہے اگر اس کی طرف اشارہ کرنا اور اس کو اسے محسوس کرانا، ایک ہی شے ہوتا تو یہ طریق کامیاب ہوسکتا تھا۔ اور ہم اس بات کا معقولیت کے ساتھ دعویٰ کرسکتے تھے کہ کوئی ایسا صاحب عقل انسان نہیں ہے جس کے اندر کم ازکم ہمدردانہ احساس کے جراثیم نہوں۔ لہذا کسی ایسے شخص کا وجود نہیں ہے جو اس قسم کے جذبات سے قطعاً عاری ہو مگر ہم تجربہ کی صریح مخالفت کئے بغیر اس سے انکار نہیں کرسکتے کہ لاتعداد صورتیں ایسی ہوتی ہیں جنمیں ہمدردیاں اس قدر کمزور اور دقیانوسی ہوتی ہیں کہ کوئی ایسا محرک نہیں ملتا، جو سست فطرت میں خودغرضی کی شدید قوت کا مقابلہ کرسکے۔ پس ایسی صورت میں کیا ہم کو کسی خارجی محرک سے کام لینا چاہیئے، مثلاً کھل جانے بدنام ہونے سزا پانے وغیرہ سے۔ اس میں شک نہیں کہ جس حد تک ان کا حلقۂ عمل ہے، یہ مفید ہونگے لیکن اگر کسی وجہ سے انسان ان خطرات کی دسترس سے باہر ہو، اگر اس کو افشا سے بچے رہنے کا یقین ہو یا اس کو اس امر کا یقین ہو کہ سزا پانے کی نسبت بچ رہنے کا موقع زیادہ ہے، تو وہ ہماری دلائل کو ٹھکرا سکتا ہے، اور ہمارے پاس ان کے علاوہ اور دلیلیں نہیں ہوتیں۔ وہ کہہ سکتا ہے اور میرے نزدیک صحیح طور پر کہہ سکتا ہے، اول: مجھے ذاتی طور پر تو صواب کی نسبت خطا سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور مجھے اپنی ذاتی لذت کے علاوہ اور کسی شے کی پروا نہیں۔ پہلے دعوے کی صحت سے تو (اکثر اوقات) انکار نہیں ہوسکتا۔ اور دوسرے دعوے کا فیصلہ اسی کے ہاتھ میں ہے، اور اگرچہ ہم یہ ثابت کردیں کہ سب کی ساخت دوسری قسم کی ہونی چاہیئے تھی، یا با فضیلت آدمی کی ساخت دوسری قسم کی ہوتی ہے، مگر ہم اس سے اس کی فطرت کو نہیں بدل سکتے اور نہ دلائل کے ذریعہ سے یہ ثابت کرسکتے ہیں کہ اس کے لئے اس کا بدلنا مفید ہے۔ بعض اشخاص کے لئے تو پھانسی اور قید دو ہی موثر

دلیلیں ہوتی ہیں۔ بدقسمتی سے یہ دلیلیں ایسی ہیں، جو جیسا کہ چاہئے ویسا کام نہیں کرتیں، اور اسی وجہ سے میرے نزدیک بہت اغلب ہے کہ آئندہ عرصہ تک بڑے آدمی بھی ہوا کریںگے۔

۴۵۔ مجھے اس میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کہ اپنی آنکھوں کو اس قدر واضح حقیقت سے بند کر لیا جائے یا بند کرنے کی کوشش کی جائے۔ دنیا کے متعلق اور صرف دنیا ہی سے تجربی استدلال کو بحث ہوتی ہے، یہ ہے، کہ یہ ایسا سادہ دعویٰ ہے، جس کے واقعات سے انکار نہیں ہو سکتا یا ایسے واقعات ہیں جن سے صرف کسی بالقوہ معنی میں ہی انکار ہو سکتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ان سے درحقیقت انکار نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی اور فلسفی اس کو اس حد تک تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں، جس حد تک تجربی دنیا کا تعلق ہے، اور بعض اوقات یہ اس امر کے اصرار کرنے پر مائل ہوتے ہیں کہ اس دنیا سے اس امر کا کوئی قرینہ نہیں ملتا کہ اس کے ماوراء یا اس کی تہہ میں کوئی بہتر ساخت کا عالم ہے۔ اور مجھے یہاں ان کے حل کے متعلق کچھ کہنا سننا نہیں ہے۔ لیکن اس واقعہ سے گریز کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور میری رائے میں اس بحث سے تضیع اوقات کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہے۔ فضیلت و مسرت کے مابین مطلق مطابقت قائم کرنے کی کوشش اخلاقیات میں ایسی ہی ہے، جیسی کہ ہندسہ میں دائرے کے مربع بنانے کی، یا میکانیک میں ابدی حرکت دریافت کرنے کی۔ میرے خیال میں تو بہتر یہ ہے کہ، بیسود کوشش سے ہاتھ اٹھایا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اعتراف صحیح ہو یا غلط مگر یہ اس نظریہ کا منقلب پہلو معلوم ہوگا، جس کی علمائے اخلاق نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور میرے نزدیک کامیابی کے ساتھ کی ہے۔ جب ہم کریم النفسی کے حقیقی ہونیکے دلائل سنتے ہیں، جب ہم سے بار بار یہ کہا جاتا ہے کہ انسان اپنی مسرت اپنے ہمجنسوں کی مسرت پر قربان کر سکتا ہے اور فی الحقیقت کرتا ہے، تو ہمارے خیالات میں بلندی پیدا ہوتی ہے، اور ہم کو اس کا یقین آجاتا ہے۔ لیکن یہی اخلاقی

ہم سے یہ کہتا ہے کہ "یہ قربانی عارضی ہوتی ہے" تو ہم کو ناکامی کا احساس ہوتا ہے، اور ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ بہرحال اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ یہ اس وقت اور بھی زیادہ حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے جب اس کو ایسے اخلاقی پیش کرتے ہیں، جو بلند ترین نظریات کے مدعی ہوتے ہیں، اور جو اس امر ہی کے مدعی نہیں ہوتے کہ ان سے واقعات کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اولی حقائق کا اظہار ہوتا ہے، جن کا استنباط فطرت اشیا سے ہوسکتا ہے کیونکہ اس کے معنی خالص انائی نظریہ کی طرف لوٹنے کے علاوہ کیا ہوسکتے ہیں۔ انائی کہتا ہے کہ ایثار ناممکن ہے، اس کا حریف بھی یہ کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ انائی اس امر سے انکار کرتا ہے، کہ انائی کبھی اپنی مسرت کے علاوہ اور کسی شئے کو غایت اصلی بنا ہی نہیں سکتا۔ بلند خیال اخلاقی اس امر سے انکار کرتا ہے کہ انسان کے لئے اس کی مسرت کے علاوہ بھی کوئی غایت اصلی ہوسکتی ہے۔ اس طرح سے وہ خود کو دھوکہ دینے کی سفارش کرتا ہے۔ یعنی خود غرضی کو مٹایا نہیں گیا، بلکہ اس کو غیر شعوری محرکات کی طرف جلا وطن کر دیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمہیں ہر وقت و ہر آن دوسروں کے ساتھ نیکی کرنے کی حقیقی خواہش سے عمل کرنا چاہیئے، لیکن اس کے ساتھ تم کو اس امر کا بھی یقین واثق رکھنا چاہیئے، کہ جو کچھ تم اس کی بھلائی میں کر رہے ہو وہ خود تمہاری مسرت کے لئے ہے۔ عمل کرتے وقت تم کو اس داخلی نظریہ کو نظر انداز کر دینا چاہیئے۔ اور جب فلسفہ آرائی میں مصروف ہو، اس وقت اس نظریہ کو ایک لازمی حقیقت کی حیثیت سے قابو میں رکھنا چاہیئے۔ انائی نظریہ کے قرین صحت ہونے کو اس عمل سے زیادہ کوئی شئے ظاہر نہیں کرسکتی جس عمل سے (یہ کہا جاتا ہے) کہ مخالفین اس کے اساسی اصول کے اختیار کرنے کے لئے کانوے کاٹتے ہیں۔

۳۶۔ خود میں تو اخواتی نظریہ کو تسلیم کرتا ہوں، اور میں ایسی شئے کو تسلیم کرتا ہوں جس کو میں اس کا جائز اور لازمی نتیجہ قرار دیتا ہوں۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ فریضہ کا راستہ

مسرت کے راستہ کے مطابق نہیں ہوتا۔ میں اس اعتراض کا کہ یہ مخرب اخلاق نظریہ ہے، یہ کوشش کر کے جواب نہ دوں گا کہ کسی نہ کسی طرح سے اس نقصان کی تلافی ہو جائے گی، بلکہ اس کا جواب صرف اس طرح سے دونگا، کہ نظریۂ اخوانیت کا ازسرنو دعویٰ کرونگا۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ صائب عمل کرنے میں نیک آدمی کو بھی قربانی کرنی ہوگی اور میں اس کے حقیقی قربانی ہونے کا انکار نہیں کرتا۔ مجھے صرف اس دعوے کے بافضیلت شخص کے لئے قطعی ہونے سے انکار ہے۔ نیک آدمی کا مقصد اصلی ذاتی مسرت نہیں ہوتی، اور اس امر کا واضح ترین ثبوت کہ کسی خاص فعل سے اس کو مسرت نصیب نہ ہوگی، اس کو اس فعل سے باز رکھنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ بڑی حد تک یہ بات ہر ایسے شخص کے متعلق صحیح ہوتی ہے، جس کے پاس اوسط درجہ کی استعدادیں ہوتی ہیں۔ میرے نزدیک تو شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو، جو ہمدردی کے لئے قربانی نہ کردیتا ہو۔ تقریباً ہر ماں اپنے بچے کی بھلائی کے خاطر مرجانے یا شدید تر تکالیف کے برداشت کرلینے پر تیار ہوگی۔ حالانکہ اس کو احسان کے معاوضہ کی کبھی توقع نہیں ہوتی، اور اگرچہ محبت مادری سے دوسروں پر اپنی جان نثار کرنے کی مکمل ترین مثال ملتی ہے، اور اس میں شک نہیں کہ اکثر کریمانہ احساسات سے زیادہ قوی ہے، مگر میرے نزدیک اس اصول کی مثال نیک طینتی کے ان معمولی افعال میں بھی نظر آتی ہے جس کی تقریباً ہر شخص قابلیت رکھتا ہے۔

۳۷۔ میں مبالغہ کرنا نہیں چاہتا، اور اگر چاہتا ہوں تو صرف اس حد تک کہ اس اساسی اختلاف کی وسعت کم کرنا چاہتا ہوں۔ مجھے اس کے موجود ہونے کا تو یقین ہے، مگر مجھے یہ یقین نہیں ہے، کہ یہ معمولی بیان میں کوئی اہم تغیر پیدا کرتا ہے، میں اس امر کو تو مسلم مانتا ہوں کہ اصولاً با اخلاق ہونا قرین دوراندیشی ہے، اور اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اپنے ہمسایوں کے اندر اخلاق کے رواج

دینے کی کوشش بھی قرین مصلحت ہے۔ لیکن میں یہ بھی تسلیم کرتا ہوں کہ اخلاق کی تائید میں یہ استدلال اس صورت میں صحیح طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کہ اخلاق ہمیشہ اور لازماً دوراندیشی و مصلحت کے مطابق ہوتا ہے۔ ایک شخص کو جب ہم نیک بننے کی ترغیب دیتے ہیں، تو درحقیقت ہم اس کو اس امر کی ترغیب دیتے ہیں کہ اپنی فطرت کو ان اصول پر ترقی دے، جن کے متعلق قطعی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ وہ معاشری و انفرادی دونوں عافیتوں کی عام شرائط کے مطابق ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ گویا ہم اس کو ایسی سیرت کے اکتساب کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں، جو معمولی اور کثیر التعداد جزوی حالتوں میں اس کو اس بنا پر زیادہ مسرور بنا دے گی کہ وہ اس دنیا میں بود و باش کے لئے زیادہ موزوں ہے، جس کے اندر وہ رہتا ہے۔ اس میں وسیع اور زیادہ پائدار مقاصد کی گنجایش ہے، اور ایسے محرکات کی قابلیت رکھتا ہے، جو اس کی فطرت کی تمام استعدادات کے اندر انتہا درجہ کی ہمنوائی پیدا کریں گے۔ لیکن یہ ایسے وصف کے اکتساب کرنے کی ترغیب دلانے کے مساوی ہے، جو اکثر صورتوں میں ایک خاص مجموعہ حالات سے زیادہ سے زیادہ مقدار مسرت حاصل کرنے کے لئے تم کو با اخلاق آدمی سے بھی کمتر موزوں بنا دیتا ہے۔ میں ایک شخص کو عفت و اعتدال کی جو نصیحت کرتا ہوں، تو محض لذت کے اندازے اور وسیع تر مصالح اور خالص اخلاقی لحاظ سے کرتا ہوں۔ ہر صورت کے اندر استدلال قطعی ہوتا ہے، لیکن ہر حالت کے اندر اس میں چند مستثنیات کی گنجایش ہوتی ہے۔ اصولاً عفت و اعتدال سے اس کو سب سے زیادہ لذت حاصل ہوگی، کیونکہ اس سے اس کی صحت برقرار رہے گی۔ لیکن اگر اسے کل مر جانے کا یقین ہو، تو ممکن ہے کہ اس کو زیادہ سے زیادہ لذت اس میں حاصل ہو کہ آج رات کو شراب پیئے۔ عفت اس کو کام کے لئے زیادہ موزوں بنا دے گی، اور اس لئے اس کو ایک اچھی جگہ مل سکے گی، اگرچہ خاص حالتوں میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک بد اخلاق شخص جو

اس پر کوئی احسان کرتا، اب نہ کرے۔ اس سے وہ زیادہ بافضیلت ہو سکے گا، اور اس وجہ سے بہتر قسم کا شوہر اور باپ بن سکے گا۔ لیکن پہلے کی طرح سے اب بھی ایسی خاص صورتوں کا تصور ہو سکتا ہے، جن کے اندر محض احساسات کی شدت ہی (جو مسرت کی بہترین ضمانت ہوتی ہے) نہایت ہی سخت قسم کی تکلیف کا باعث ہو اور جس قدر احساسات شدید ہوں اسی نسبت سے وہ پریشان حال ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اگر زندگی (جس کا پتہ بعض علمائے اخلاق کے نظریات سے چلتا ہے) ایسے متفرق افعال کا سلسلہ ہوتی، جن میں کہ ہر شخص اپنی مسرت یا مصیبت کا اندازہ لگا سکتا، جو اس کو عمل کی مختلف راہوں کے اختیار کرنے سے حاصل ہوتی، اور اس حساب میں اس کی سیرت کا کوئی لحاظ نہ ہوتا، تو کل استدلال مختلف ہوتا، مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ہر شخص خلقی اوصاف کا شروع سے ایک مجموعہ رکھتا ہے، جن کو گرد و پیش کے حالات نشو و نما اور فنا کے فطری اعمال سے بتدریج اپنے مطابق ڈھالتے ترقی دیتے یا مٹاتے رہتے ہیں۔ خارجی حالات کے کسی مجموعہ سے جو مسرت یا کلفت ہوتی ہے، وہ دراصل اس مزاج کی بنا پر ہوتی ہے، جس پر کہ یہ عمل کرتے ہیں۔ لہذا ایک شخص کے لئے بعض جبلتوں کا اکتساب ضروری ہو سکتا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ قطعاً ضروری ہے۔ ان میں اخوانی جبلتیں ہیں، جو اس کو زندگی کی عام شرائط کے لئے موزوں بناتی ہیں، اگرچہ بعض خاص حالتوں میں یہ اس سے زیادہ بدحال بنا دیتی ہیں جتنا کہ وہ ان کے بغیر نہ ہوتا۔ اور اخوانی جذبات کے اکتساب کی خالص دور اندیشی کی بنا پر بھی سفارش کی جا سکتی ہے، اگرچہ محرکات محض انہیں وجوہ پر کبھی مشتمل نہیں ہو سکتے اور اخوانی جذبہ کی کوئی نہ کوئی مقدار خود اخلاقی ہونے کی استعداد کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خاص مواقع پر فضیلت و مصلحت

باہم مطابق ہو جائیں گی، بلکہ میرے نزدیک فی الواقع اکثر ان میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔

باب ۱۱

نتیجہ

میں ایسے نتیجہ تک پہونچ چکا ہوں جس میں گفتگو کی گنجایش ہے۔ اگر میرا استدلال تشفی بخش ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ میں نے کیا کیا ہے اور اس مفروضہ کے صحیح ہونے کے باوجود بھی کتنا کام ہنوز باقی ہے یہ ایسے سوالات ہیں جن کا میں بوجوہ خاص (جن کا میں ابھی ذکر کروںگا) کامل جواب نہیں دے سکتا، تاہم کوئی نہ کوئی جواب تو ہونا چاہیئے۔ کم ازکم اس بارے میں جو کچھ میرے خیالات ہیں، ان کو ایک جواب تو خیال کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ میں نے اپنے بیان کے ختم پر واضح طور پر اس بات کو تسلیم کیا تھا، کہ ایک بڑی دشواری کا کوئی حل نہیں ہے۔ بلکہ میرا دعوی تو یہ ہے کہ در اصل اس کا کوئی حل ہو ہی نہیں سکتا۔ میں یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ ہمیشہ صائب عمل کرنا قرین دوراندیشی ہوتا ہے، یا یہ کہ نیک ہونا ہمیشہ سب سے زیادہ مسرور ہونے کے مساوی ہے۔ ان قضایا

کے ثابت کرنے سے قاصر رہنے کا باعث میں سمجھتا ہوں، یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں ہیں۔ اس امر کے تسلیم کرنے سے اخلاق کی اہمیت کو یا اس کے اور معاشری عافیت کے ربط و تعلق کو کم کرنا مقصود نہیں ہے، نہ اس سے فضیلت کے داخلی محرکوں میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے لیکن میں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ میرے خیال میں کوئی شخص بھی سوائے الفاظ کے کسی اور امر میں اس سے متجاوز نہ ہوا ہو، اور نہ مجھ کو اس کی کوئی وجہ نظر آتی ہے کہ کوئی شخص اس سے متجاوز ہو۔ یہ مسئلہ ایک قدیم مسئلہ کے یعنی اصل شر کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر بدحالی و گناہ کا وجود فرض کر لیا جائے تو تم اس کی توجیہ ان شرائط کو ظاہر کر کے کر سکتے ہو، جن کے تحت ان کا وجود ہوتا ہے۔ مگر تم تناقض میں مبتلا ہوئے بغیر ان پر لیپ پوت نہیں کر سکتے۔ بااین ہمہ جب تک کہ تم ان پر لیپ پوت نہ کرو گے تمہاری توجیہ کو ناکافی کہا جائے گا اگر ایسا ہے تو جب تک کہ گناہ و نکبت کا وجود ہے، یا بلکہ یوں کہو کہ جب تک صحیح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کا کبھی وجود رہا ہے اس وقت تک ہر قسم کی توجیہ ناکافی ہوگی فضیلت و نکبت کے مابین ایتلاف کا جو مسئلہ ہے وہ درحقیقت ایک پیچیدہ معمے کا جزو ہے۔ اور جب ایک عقدہ حل ہو جائے گا تو ممکن ہے، دوسرا خود بخود حل ہو جائے۔ جیسے جیسے آگے بڑھینگے، اس کی زیادہ وضاحت ہوتی جائے گی۔ کیونکہ ہم اب بھی یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ کیا ہماری دشواری اس طرح سے حل نہیں ہو سکتی یا کم از کم اس میں کمی نہیں ہو سکتی کہ ہم ان حدود سے تجاوز کر جائیں جن کو اب تک مسلم مانا گیا ہے۔

۲۔ ایک امتیاز تو شروع ہی سے قائم کرنا ضروری ہے۔ اور جو کچھ بھی کہا جا سکے اس قدر بالکل ظاہر ہے کہ ہنوز بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ کسی برائی کی نوعیت کو ظاہر کرنا اس کے کلی علاج کے مساوی نہیں ہے ایک عضویاتی جب یہ بیان کر چکتا ہے کہ زندگی کے واقعی اعمال و افعال کیا ہیں اور تندرستی اور بیماری کے کیا حالات ہیں، تو اس کا فرض انجام پا جاتا ہے۔ طبیب ان قوانین سے اس وقت کام لیتا ہے، جب وہ

امراض کا علاج کرتا ہے، اور حفظان صحت کا مصلح اس وقت، جب وہ زندگی کی با صحت حالتوں کے مشاہدے تک پہنچتا ہے۔ ظاہر ہے کہ عضویاتی کو اس بنا پر مورد الزام گردانناکہ وہ مرض کے وجود کو ختم نہیں کر دیتا، لوگوں کو بالکل صحت کے مطابق زندگی گزارنے پر آمادہ نہیں کر دیتا بالکل مہمل ہے۔ مثلاً جب وہ یہ کہہ چکتا ہے کہ شرابخواری سے جسم میں اس قسم کے اعمال ہوتے ہیں، اور غالباً اس سے یہ نتائج مرتب ہونگے، تو وہ گویا اپنا کام حکمی حیثیت سے انجام دے چکتا ہے۔ وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ، شرابخواری سے کن اشتہاؤں کی تشفی ہوتی ہے، اور یہ کن کن مضرتوں کا باعث ہوتی ہے، جس حد تک وہ اہل حکمت میں سے ہے، اس کو صرف یہ کرنا ہے کہ واقعات کا مشاہدہ کرے، اور قوانین کو بیان کرے۔ اس میں وہ اس حد تک کامیاب ہوتا ہے، جس حد تک اس کی تعمیمات ومشاہدات واقعہ کے مطابق ہوتے ہیں۔ نتائج یا عمل سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر میں اس کی تمام باتوں کو سن کر بھی شرابخواری اور جنون کو ترجیح دیتا ہوں تو حکمی حیثیت سے اس کو اس سے کچھ بحث نہیں ہے۔ اس کا مقصد تحقیق ہے، جس قدر اس کو حقائق دریافت ہوتے ہیں، اسی قدر اس کو اپنے مقصد میں کامیابی ہوتی ہے۔ طبیب اور مصلح کے لئے صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ایک شخص کو ایک بیماری کا علاج کرنا ہے، اور دوسرے کو برے رواجات کو ترک کرانا ہے۔ ان دونوں کی غرض یہ ہے کہ ایک خاص نتیجہ پیدا ہو جائے، اور اس کی کامیابی ان کے حصول پر مبنی ہوتی ہے لہذا عضویات کا اگرچہ بڑا مقصد یہ ہے کہ وہ بیماری کا سدباب کرنے کے وسائل فراہم کرے، لیکن نظریہ اسی طرح صحیح ہے کیونکہ اس سے حقیقت نہایت صحیح طور پر منعکس ہوتی ہے جس طرح سے وہ کردار سب سے زیادہ صائب ہوتا ہے جو نہایت صحیح طور پر غایت کو حاصل کرتا ہے نظریہ اگر کردار کی باعث نہ ہو تو یہ بالکل بیکار ہوگا۔ اور کردار اس

اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ نظریہ اس کی طرف رہبری نہ کرے۔ مگر ہم نظریہ سے یہ توقع نہیں کر سکتے کہ یہ بذات خود امراض کا علاج کرے۔ لہٰذا اس کے نظریات کی صحت اس طبیب کو معاف نہیں کر سکتی جو شافی علاج کرنے سے قاصر رہتا ہے۔

۴۔ میرے نزدیک یہی تعلق حکمی اور عملی اخلاق کے مابین ہے۔ حکمی اخلاق جب اس امر کی تشریح کر چکتا ہے کہ نیکی اور بدی درحقیقت کیا ہیں اور ان سے معاشرہ اور فرد پر کیا کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں، اور کن حالات میں یہ پیدا ہوتے ہیں، تو اس کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اگر اس نے ان معاملات کے متعلق صحیح قضایا قائم کر لئے ہیں، تو جو کچھ کہ اس کو کرنا چاہئے تھا وہ کر چکا ہے۔ وہ اس امر کی دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ اخلاق کی صورت کیا ہے، اس کی داخلی اور اہم خصوصیت کیا ہے؟ اچھے یا بُرے آدمی کیونکر عمل کرتے ہیں؟ ان کے محرکات کیا ہوتے ہیں؟ اور ان کے افعال کے معمولاً کیا نتائج ہوتے ہیں؟ عضویاتی اسی قسم کے سوالات صحت و بیماری کے متعلق کر سکتا ہے۔ جو نتائج حاصل ہوتے ہیں خواہ اخلاقیات میں ہوں، یا عضویات میں ان کا مدار یقین کرنے والے کی سیرت پر ہوتا ہے۔ یہ خطا ہے اور میں خطا ہی کو اختیار کرتا ہوں یہ مضر صحت ہے اور میں اپنی صحت کو خطرہ میں ڈالنا گوارا کرتا ہوں، ان جملوں سے صرف ممکن حالت کا اظہار نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک عام ذہنیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس امر کا تعین کرنا کہ ان کے اندر کونسی سیرت مضمر ہوتی ہے اخلاقیاتی نظریہ کا جزو ہے، اگر ہم ان کے امکان سے انکار کریں، تو گویا ہم ایک بالکل عام تجربہ کی تردید کریں گے۔ عملی اخلاق جو اخلاق کا معیار بلند کرنے کی کوشش کرتا ہے، یا ایک خاص آدمی کو متاثر کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو علم و حکمت سے آغاز کرنا چاہئے، اور اس کی کامیابی کا اندازہ اس حد سے ہوگا، جس حد تک وہ کردار کو متاثر کرتا ہے۔ لیکن حکمی اخلاق کی

ایسے معیار سے جانچ کرنا، جو عملی اخلاق پر عائد ہوتا ہے، غلطی ہے، جس حد تک اس کے نظریہ سے واقعات کی توجیہہ و تشریح ہوتی ہے، یہ اور نظریوں کی طرح درست ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے بدی اور نیکی دونوں کے وجود کی توجیہہ و تشریح کرنا ضروری ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ان کو تسلیم بھی کرے گا۔ جب کسی اخلاقی نظریہ کو ناقص قرار دیا جاتا ہے، تو یہی بات نظر انداز ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ ارادہ کو مجبور نہیں کرتا، اور نہ عقل کو یقین دلاتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ فن اور علم کے مابین یا عمل اور نظریہ کے مابین خلط بحث کیا جا رہا ہے۔ نظریہ یقین کا باقاعدہ بیان ہوتا ہے، اور یہ یقین کی ہر صورت کے متعلق صرف یہ سوال ہوتا ہے کہ آیا یہ صحیح ہے یا غلط ہے یہ نہیں ہوتا کہ آیا کردار پر یہ کوئی نتیجہ پیدا کرتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حکمی اور عملی عضویاتی کے مابین تمثیل کامل ہے۔ یہ فرض کرنا ایسا ہی بے سود و بیکار ہے، کہ اخلاقی نظریہ بدی کو ناممکن قرار دیگا، جس طرح سے یہ فرض کرنا، بے سود و لاحاصل ہے کہ عضویاتی نظریہ بیماری کو ناممکن کر دیگا، اگر ایسا ہوتا تو ہم نظریات کو آسانی کے ساتھ چھوڑ سکتے تھے۔

۵۔ فلاسفہ نے اس دشواری سے بچنے کی متعدد طریق پر کوشش کی ہے۔ انہوں نے اس اخلاقی اصول کے بیان کرنے کی ان تھک کوششیں کی ہیں، کہ نافرمانی بھی اسی معنی میں نامعقول ہو سکتی ہے، جس معنی میں ریاضیاتی ثبوت سے انکار کرنا۔ اس قسم کی ہر کوشش ایسی دنیا میں لازماً ناکام ہوگی، جو عملی قیاسات سے نہیں بنی ہے، اور جہاں ارادے اور عقل کے معنی مختلف چیزوں کے ہیں۔ لیکن یہ دشواری اس کثرت سے پیش آتی ہے، کہ میں اپنی رائے کو بعض اور امور سے واضح کرنے کی کوشش کر سکتا ہوں۔ بعض اوقات یہ کہا گیا ہے کہ اخلاق کو جو کچھ کہ ہوتا ہے، اس سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ اس سے بحث ہوتی ہے، کہ کیا ہونا چاہئیے اس کا میں یہ جواب دے سکتا ہوں کہ اس میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے اور یہ کہنا اتنا ہی صحیح ہوتا ہے کہ، فن طب کا تندرستی اور بیماری سے بحث متعلق

کرتا ہے، نہ کہ واقع سے۔ اعلانی تبلیغیں خلایق ہیں۔ جب میں اُن سے بحث کرتا ہوں تو گویا میں اخلاق سے بحث کرتا ہوں، مگر اس فقرہ کی نیت اور معلوم ہوتی ہے۔ اس کے اندر جو دعویٰ مضمر ہے (اگر میں اس کو صحیح طور پر سمجھتا ہوں) اس کی غرض یہ ہے کہ صاحب حکمت کل حالتوں میں تحقیق قوانین کو اپنا مقصود بناتا ہے، حالانکہ قانون سے ہماری مراد حقیقت کے متعلق عام دعاوی کے علاوہ نہیں ہوتی۔ لیکن اخلاقی کو کچھ اس سے مختلف کرنا ہوتا ہے۔ اس کو فقہی معنی میں قوانین مقرر کرنے ہوتے ہیں جس سے مراد احکام یا کم از کم ایسے ضوابط ہوتے ہیں جن کا ارادہ پر ایک جبری عمل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہا جاتا ہے۔ ان صورتوں میں ایک حقیقی فرق ہے۔ فرض کرو طبیعی یہ ثابت کرتا ہے کہ ستارے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور جس واقعہ کا اس طرح سے خلاصہ لیا گیا ہے وہ میکانکی ضرورت کی بنا پر واقع ہوتا ہے یا انسانی قلمرو کے حلقۂ عمل سے علیحدہ و ماورا ہوتا ہے۔ عمرانیاتی بھی (اگر اس قسم کے علم کے امکان کو تسلیم کر لیا جائے) اسی قسم کے ضابطے قائم کرتا ہے۔ یا ان کے قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے یعنی سب لوگ یہ کرتے ہیں، اچھے آدمی یہ کرتے ہیں، بُرے آدمی وہ کرتے ہیں وغیرہ۔ اس کے معنی محض واقعہ کے بیان کر دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتے۔ اب جو قوانین عمل کرتی ہیں، ان میں خواہشیں اور ارادے شامل ہوتے ہیں، لیکن صاحب فن معاشری اسی طرح سے اپنے اصول قائم کرتا ہے جس طرح سے کہ طبیعی اپنے ضوابط قائم کرتا ہے، اور یہ اس امر کا بیان ہوتا ہے کہ ہمیشہ اور لازماً کیا ہوگا۔ پس اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ اس قسم کا ضابطہ قائم کر سکتا ہے، تو یہ اخلاقی قوانین نہیں ہو سکتے کیونکہ اخلاقی قانون یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ باتیں صحیح ہیں بلکہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ فلاں فلاں باتیں کرنی چاہییں یہ صحیح معنی میں حکم یا قانون ہوتا ہے، مشتق یا حکمی معنی میں نہیں۔ لیکن اخلاقی کو قوانین صحیح دریافت کرتے ہوتے ہیں، نہ کہ مابعد الطبیعاتی قوانین، اس لئے اس کو اُس سے نہیں بلکہ

"چاہیئے" سے بحث ہے۔

۶۔ اس سے مجھے جس حد تک انکار ہے، اس حد تک مجھے اس کا جواب دینا چاہیئے۔ یہ بیان مجھ کو صحیح معلوم ہوتا ہے، اگر جب ہم عملی اور نظری حلقوں میں گڈمڈ کرتے ہیں، یا واقعہ اور صداقت کے معنی میں خلط کرتے ہیں، تو ایک صریح دشواری درپیش آتی ہے۔ جب عقائد اور یقینوں سے بحث کرتے ہیں تو ہم صرف یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط ہیں اس کے برعکس جب ہم احکام سے بحث کرتے ہیں تو یہ دریافت کرنا مہمل ہوتا ہے، کہ آیا یہ صحیح ہیں یا غلط ہیں۔ اس کے متعلق ہم صرف یہ دریافت کر سکتے ہیں، کہ یہ عمل کرتے ہیں یا نہیں یعنی اطاعت پر مجبور کرتے ہیں یا نہیں۔ پس صحیح معنی میں میں کسی حکم کے متعلق یقین و عدم یقین نہیں رکھتا۔ میں صرف اسکی تعمیل کرتا ہوں یا اس کی خلاف ورزی کرتا ہوں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ میں اس پر یقین رکھ سکتا ہوں، یا اس کے متعلق شک رکھ سکتا ہوں کہ حکم دیا گیا ہے، یا نہیں، یا اس کی خلاف ورزی کے بعض نتائج ہونگے، یا نہیں۔ لیکن اگرچہ واقعہ اور صداقت کے لفظوں کو اس طرح سے استعمال کرنا درست نہیں کہ گویا یہ مرادف ہوں، مگر اس میں شک نہیں کہ ہر صداقت کو واقعہ سے تعلق ہوتا ہے، ایسی صداقتیں اور یقین بھی ہوتے ہیں جن کا تعلق احکام سے بھی اسی طرح سے ہوتا ہے، جس طرح سے ہر قسم کے واقعات سے ہوتا ہے۔ علاوہ براں ممکن ہے یقین لازمی طور پر کسی حکم کے اندر مضمر ہو، اور اس طرح سے مضمر ہو کہ حکم یقین کا لازمی نتیجہ ہو اور یہ صورت عموماً وہاں ہونی چاہیئے، جہاں یقین کردار کے متعلق ہوتا ہے طبیعی تحقیقات کی صورت میں قانون کو اس طرح سے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ اس کو بغیر اس کے کہ اس کا سیرت پر کوئی اثر پڑے تسلیم کیا جا سکے، قانون کشش ثقل کا تسلیم کرنا اس یقین رکھنے والے کی غایات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس سے بعض اوقات اس کے وسائل پر اثر پڑے گا۔ جیسا کہ ان حسابات کی صورت میں ہوتا ہے، جو اس کی

صداقت کے تسلیم کرنے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس سے اس کے اصول پر اثر نہیں پڑے گا۔ لیکن جس صورت میں کردار حکمت کا موضوع ہوتا ہے اس وقت صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں یقین کو احساس کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ یہ اس سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا۔ اس یقین کا کہ تمام اچھے آدمی ایک خاص طرح سے عمل کرتے ہیں، اگر میرے دل میں نیکی اور نیک آدمیوں کے متعلق ذرا بھی گنجایش ہے تو اس کا میری سیرت پر ایک ردعمل ہونا چاہیئے۔ اس کے نتیجہ کا مدار میری سابقہ سیرت پر ہوگا۔ مگر درحقیقت اس کے تسلیم کرنے سے خود میری سیرت میں بھی تغیر واقع ہوگا۔

۷۔ اب ہم اس کو زیادہ اہتمام کے ساتھ ایک واقعہ پر منطبق کرتے ہیں۔ قتل عمد کے خلاف ایک قانون ہے (اس میں لفظ قانون کا ل ایجابی معنی میں استعمال کیا گیا ہے) حکمی نقطہ نظر سے یہ محض واقعات کا بیان ہے۔ عمرانیاتی ایک معاشری نظام کے وجود کا دعوی کرتا ہے جس کے مناسب اس میں دستور اور جبلتیں ہوتی ہیں۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ جن قاتلوں کا پتہ چل جاتا ہے، ان کو پھانسی دی جاتی ہے۔ نفسیاتی اس علم کو تسلیم کرتا ہے، اور اس علم کا جو اثر قتل کے ارادہ کرنے والے پر ہوتا ہے اس کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان کے نتائج کو ایک عام واقعہ یا حکمی قوانین کے بیانات کے طور پر ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ معاشری ارتقا کی ایک خاص نوبت پر قاتلوں کو پھانسی دی جاتی ہے، جتنے آدمی ایک خاص سیرت رکھتے ہیں، وہ پھانسی کے خوف سے اس سے باز رہتے ہیں۔ جب مشاہدہ حکمی کرنے والا ان کو بیان کر چکتا ہے، تو جو کچھ کہ اس کو کرنا چاہیئے تھا، وہ سب کچھ کر چکتا ہے۔ جو شخص قتل کی نیت رکھتا ہے، اور اس کو ان واقعات کا علم ہوتا ہے، اس کو پسند کرنا ہوتا ہے اس پسند کا تعین حکمی صداقت کے علم ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ اس شخص کی سیرت سے بھی ہوتا ہے۔ وہ اپنے دشمن سے نفرت کرتا ہے اور

اس کو اس کا علم ہے کہ، اپنی نفرت کی تشفی میں میرے لئے پھانسی کا بھی خطرہ ہے۔ اس کا فعل خوف و نفرت کے مابین کشمکش ہوتی ہے۔ اس کا کردار ایسے واقعات پر مشتمل ہے جن اہل حکمت کو بحث ہوتی ہے، مگر بہرحال محض اس عام قضیہ کا علم کہ قاتل پھانسی کے مستوجب ہوتے ہیں، ان کے تعین کے لئے کافی نہیں ہے۔ یہ علم اس کی سیرت کے اعتبار سے مختلف طور پر عمل کرے گا۔ اگر یہ حقیقی علم ہے یعنی ایسا علم جو واقعات کے تحقق کو مستلزم ہے، تو یہ جذبی عمل کا ایک منطقی پہلو ہے، جس کو الفاظ علامات کے طور پر ظاہر کرتے ہیں۔ (۳) کو ان مختلف خوفوں کا جو پھانسی سے تعلق رکھتے ہیں ایک ذائقہ پیشین ہوتا ہوگا۔ اور پھانسی پر لٹکنے ہونے کا تکلیف وہ خیال انتقام کے تشفی بخش خیال کے ساتھ آئیگا۔ اور کردار کو متعین کرے گا۔ اس کے لئے خوف و نفرت واقعات ہیں، یہ حقیقی قوتیں ہیں جو اس کو ایک جانب یا دوسری جانب مائل کرتی ہیں اور جو عقلی پیش بینی سے معرض وجود میں آسکتی ہیں، کیونکہ یہ انہیں کے واسطے سے ممکن ہوتی ہے یعنی ان میں سے کسی کا بھی علحدہ وجود نہیں ہوسکتا۔

۸۔ یہی ہم اخلاقی قانون کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ عمرانیاتی اور نفسیاتی کو اخلاقی جبلتوں کے قوانین عمل اور ان کی نوعیت بیان کرنی پڑتی ہے جس طرح سے کہ دوسری صورت میں ان جبلتوں کو بیان کرنا پڑتا ہے، جو سیاسی نظام کو مؤید ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے وہ فاعل، جو اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ قتل مذموم بھی ہے، اور مجرمانہ فعل بھی ہے، وہ ان مختلف جذبات کے تحت عمل کرے گا جو اس کے اس مسلمہ اصول کے تسلیم کرنے کی بنا پر عمل کریں گے۔ اس بات کو ہم پھر کہے دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ جذبات میں بہت فرق ہو۔ اخلاقی حاسہ محض ایک غیر معقول جبلت کے مطابق ہوسکتا ہے، اور شاید عموماً ہوتا ہے، اور اس امر کا تسلیم کرنا کہ قتل خطا ہے، ممکن ہے سوائے اس ناقابل توجیہ

احساس کے اور کسی شے کو مستلزم نہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مقتول کی نفرت اس اکتسابی جبلت کے بیدار ہونے سے رکی رہتی ہے، جو خون کے بہانے کو قابل نفرت کر دیتا ہے۔ نیز یہ خیال کہ قتل خطا ہے۔ ممکن ہے اور جذبات کو آمادۂ عمل کر دے، جو ان اخلاقی نظریات کے مطابق ہوں، جن کو عامل تسلیم کرتا ہے۔ ممکن ہے اس سے اس کے ذہن میں خدا کے غضب کا یا معاشرۃ کے نقصان کا یا اس نفرت کا جو اور اس کی طرف سے محسوس کریں گے، یا مستقل پشیمانی یا اس کے متعلق دیگر جذبات کا خیال آئے۔ بہرصورت اس کے معنی مجوزہ عمل کے علاوہ تب کی طرف جو قاتلانہ تشویق متوجہ کرتی ہے دوسری صورتوں پر غور کرنے کے ہیں اور ان مختلف جذبات کو عمل میں لانے کے ہیں، جو ان اوراکات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ حکم جس حد تک کہ یہ ایسے محرکات سے کام لیتا ہے جو درحقیقت اخلاقی ہوتے ہیں (اب یہ جو کچھ بھی ہوں) اخلاقی حکم ہوتا ہے۔ جس حد تک اس کی حقیقت کا تسلیم کرنا صحیح معنی میں اخلاقی جبلتوں پر عمل پیرا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے، یہ ایک قوت کو ظاہر کرتا ہے۔

۹۔ اب ہم اس دشواری کی طرف لوٹ سکتے ہیں، یہ بالکل سچ ہے کہ سادہ حکمی دعویٰ میرے استدلال کے مطابق اپنے ساتھ لازماً کوئی حکمراں اصول نہیں رکھتا۔ یعنی نظریہ محرکات خود محرک نہیں ہے۔ اس امر کا اعتراف کہ اخلاقی قوانین معاشری عافیت کی اہم شرائط کے بیانات ہیں، اگر مجھے معاشرۃ کی پرواہ نہ ہو، تو یہ مجھے با اخلاق بننے کی طرف مائل بھی نہ کرے گا۔ اگر مجھ میں ہمدردی کی قابلیت نہ ہو تو افعال حسنہ سے دوسروں کے بہرہ مند ہونے کا کوئی ثبوت مجھے ایثار و قربانی پر آمادہ نہ کرے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح سے اخلاق کے اور مصنف کہتے ہیں کہ محض اخلاقی اصول جذبی فطرت کی کامل تربیت کے بغیر بیکار محض ہیں۔ ہم کو صرف یہی نہیں سیکھنا چاہیئے کہ ہمارے افعال دوسروں کی مسرت کو متاثر کرتے ہیں، بلکہ ہم کو ان کی تکلیف کے محسوس کرنے کی

عادت بھی پیدا کرنی چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ ضابطہ کو برائے نام تسلیم کرنا مشکل سے اس کے متعلق حقیقی یقین رکھنے کے مساوی کہا جا سکتا ہے جب تک کہ علامات کے معنی کا تحقق نہ ہو اور اس حد تک مجھے یہ سکھانا کہ میرا کردار دوسروں کے آزار کا باعث ہے، مجھ میں دوسروں کی تکالیف کا احساس پیدا کرنے کے مساوی ہے، اگر مجھ میں ہمدردی ہے اگر مجھ میں ہمدردی نہیں، تو یہ میرے لئے کوئی خاص معنی نہیں رکھتا۔ اور یہ اس حد تک صحیح ہے کہ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اخلاقی ضوابط کے حقیقی علم سے اخلاقی عطوفت کی ترقی مترشح ہوتی ہے۔ معمولی انسان کا حقیقی معنی میں اخلاقی کردار کے عام نتائج کو محسوس کرنا، با اخلاق بن جانے کے مساوی ہے اگرچہ یہ شرط ہم کو ہمیشہ کرنی چاہیئے کہ سیرت کے ایک خاص رجحان کا وجود ہو۔ لیکن یہ کہنے میں میں نے صرف اس واقعہ کو تسلیم کیا ہے کہ علم اخلاق علٰحدہ ایک فن اخلاق بھی ہے جو اس پر مبنی ہے۔

۱۰۔ اس بیان کو ناکافی خیال کیا جاتا ہے۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے اس کے بعد بھی اخلاقی نظام ناکافی طور پر مرتب رہتا ہے۔ جس نتیجہ تک یہ پہونچتا ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ اگر میں برا ہوں تو قتل کا مرتکب ہونگا۔ اگر میں برا نہیں ہوں تو قتل کا مرتکب نہ ہوں گا۔ لہذا فاعل محض اپنے محرکات کو تسلیم کرتا ہے، مگر ان کو متغیر نہیں کر سکتا ان کو پسند و ناپسند کر سکتا ہے۔ جج کہہ سکتا ہے میں تم کو جرم سے باز رکھوں گا۔ اخلاقی صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم اچھے ہو تو میں تمھیں ایسی وجہیں بتاؤں گا، جن کی بنا پر تمھیں اس سے احتراز کرنا چاہیئے اسی وجہ سے اخلاقیوں کے دلوں میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ایسی وجہ ہوتی ہے جو ہر شخص کو معقول ہونے کی حیثیت سے اس کا پابند کرتی ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے تو اس کی تلاش و جستجو محض فضول ہے۔ کیونکہ ہر صورت میں کل محرک ایک دوسرا عنصر بھی رکھتے ہیں۔ ہر حالت میں اخلاقی اور قانونی جبر کا مدار سیرت پر

ہونا چاہیئے موجب قانونی ایسے احساسات کو تحریک دیتا ہے، جو اخلاقی احساسات کی نسبت زیادہ عام ہیں۔ اگرچہ اخلاقی احساس کے اندر یہ فائدہ ہے کہ، یہ ایسے افعال پر بھی حاوی ہیں جن پر قانون کوئی اثر نہیں رکھ سکتا۔ مگر بعض صورتیں ایسی ہیں، جن میں قانونی موجب بھی موثر نہیں رہتا۔ اس کی سب سے بڑی سزا اس پر مبنی ہوتی ہے کہ انسان کو زندگی سے بہت محبت ہوتی ہے۔ مگر ایسے مواقع بھی ہوتے ہیں جن میں انسان کو زندگی کی پروا باقی نہیں رہتی۔ اور اس اعتبار سے ان کی روک تھام مقنن کی قوت سے باہر ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاق ان اشخاص سے خطاب کر سکتا ہے، جن میں بعض جبلتیں ہوتی ہیں کیونکہ خارجی محرکات سے مدد لینا تو گرہ کے کھولنے کے نہیں بلکہ اس کے کاٹ دینے کے مساوی ہے۔ جب تک کہ ایک شخص میں بعض حسیتیں نہ ہوں، اس وقت تک اخلاق کے پاس اس کے متاثر کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ میں اس کو ایک سادہ حقیقت سمجھتا ہوں، جس سے اس وقت تک انکار نہیں ہو سکتا، جب تک ہم کو حکمت سے سروکار ہے، اور جس کو اور واقعات کی طرح سے تسلیم کرنا ضروری ہے۔ لیکن مجھے ایک غلط فہمی کے اندیشہ کو رفع کرنا چاہیئے، جو مذکورہ بیان کے اندر مضمر معلوم ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اگر کوئی شخص ضمیر سے بالکل عاری ہو، تو تم اس کو خطا و صواب کا ذکر کر کے متاثر نہیں کر سکتے لیکن اس سے یہ مستنبط ہوتا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کی خطا پر ایک طرح سے فتوائے جواز ہے۔ یہ ایک مغالطہ ہے۔ یہ ثبوت (اور حکمی ثبوت) کے قابل ہے، کہ قتل خطا ہے اور خطا ان اصول کے مخالف ہونے کے معنی میں ہے، جن کو ہر مہذب معاشرۃ میں تسلیم کیا جاتا ہے، اور جن کا احترام ہوتا ہے۔ اور یہ خطا اس اعتبار سے بھی ہے کہ، یہ اصلی و اساسی اخلاقی ضابطہ کے خلاف ہے، جس کے اخلاق فی الواقع تقریباً مطابق ہوتا ہے، اور جو معاشری عافیت کی شرائط کو ظاہر کرتا ہے۔ ہذا میں

قاتل کے متعلق ثابت کر سکتا ہوں کہ وہ بدی کر رہا ہے۔ مگر وہ کہتا ہے کہ میرے پاس تو ضمیر نہیں ہے، اور اگر اس پر وہ یہ بھی اضافہ کرے اس لئے میں قتل کے ارتکاب کرتا ہوں، تو اس کا استدلال بالکل صحیح ہے۔ لیکن اگر وہ یہ بھی کہے کہ میں ارتکاب قتل میں صواب پر بھی ہوں، تو وہ آپ اپنی تردید کرتا ہے۔ اس کا صحیح نتیجہ یہ ہوگا کہ میں خود اپنے اقرار کے مطابق بر سر خطا ہوں۔ کیونکہ کردار صائب تو وہ ہوتا ہے، جو ضمیر کی بنا پر ہوتا ہے، یا جیسا میں نے کہا ہے جو معیاری انسان کا کردار ہوتا ہے۔ اس کے جواز کے لئے عمدہ محرک کے فقدان کا دعویٰ کرنا تو محض لغو ہے۔ کیونکہ اس کے جواز و تائید کے معنی تو عمدہ محرکات کے ثبوت کے ہیں۔ لہذا یہ محض ایک خارجی واقعہ ہے، کہ کسی خاص صورت میں ایک شخص یا تو صائب عمل کرتا ہے، یا خطا کرتا ہے، اور یہ ایسا واقعہ ہے جس کو اس پر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر وہ اخلاقی اعتبار سے بالکل خبطی ہے یعنی ان استعدادوں سے عاری ہے، جن پر اخلاق مبنی ہے، تب تو یہ ثبوت اس پر رائیگاں جائے گا۔ ورنہ یہ ثبوت ایسا ہے، کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس کی حقیقت کامل طور پر ذہن نشین ہو گئی ہے، اور ایک لفظی ضابطہ کے طور پر زبانی رٹ نہیں لیا گیا ہے تو اس کا اس کی سیرت پر اثر ہونا لازمی ہے۔

۱۱۔ اب ہم مسئلہ اختیار کے معمہ تک پہونچ گئے ہیں۔ اس ذیل میں میں پھر یہ کہونگا کہ جب تک ہم حکمت کے دائرے میں ہیں، اس وقت تک صریح واقعات سے گریز کرنا محض بیسود ہے۔ برا آدمی کسی منطق کے زور سے اچھا نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس وقت تک یہ ان کی سمجھ میں آئے گا کہ نیک بننا اچھا ہے جب تک اس کا تعلق ایسے محرکات سے ہے جن کے سمجھنے سے وہ قاصر ہیں۔ صاحب حکمت بعض اوقات تکلیف دہ نتیجہ سے گریز کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ یہ بتاتا ہے کہ، اگرچہ لوگوں کی ساخت اب کچھ ایسی ہے، کہ کردار صائب ان کے لئے اکثر اوقات

تکلیف دہ ہوتا ہے، اور خود نیکی بھی غیر مشروط طور پر پسندیدہ نہیں ہے مگر اس منافرت کو کسی بہتر حالت میں حل کیا جا سکتا ہے۔ ترقی کے معنی کسی ایسے یوٹوپیا کے قریب ہو جانے کے ہیں جس سے ہماری فطرتیں ایسی ترقی کر جائیں گی کہ ہم کو ہمیشہ ایک دوسرے سے ہمدردی ہوگی اور معاشرۃ کی ساخت ایسی عمدہ ہو جائے گی کہ جس کردار سے کسی شخص کو مسرت کا زیادہ سے زیادہ موقع ملے گا اس سے اس کے ہمسایوں کو بھی نفع پہونچے گا۔ اس قسم کے نظریے جائز نہیں ممکن ہے یہ ایسی غایت کی تعریف میں مفید ہوں جس کے لئے اپنے ہمجنسوں کے تمام ہی خواہ عمل کرنے کی خواہش رکھ سکتے ہیں اور ان سے ممکن ہے کہ یہ بات بھی کھل جائے کہ اخوانی جذبہ در اصل ایثار کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اتفاقاً ایسا ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ہماری مشکل حل نہیں ہوتی۔ معاشرۃ کے مستقبل کے متعلق نظریے قائم کرنا جلد بازی ہے اور اس امر کے علم سے (اگر ہمیں یہ علم حاصل بھی ہو سکے) کہ ہماری ولاد ہم سے بہتر ہوگی موجودہ خرابی کے وجود کی تردید نہیں ہوتی علاوہ بریں مختلف شکوک ذہن میں آتے ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ترقی لامتناہی ہوگی۔ بلکہ حکمت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا جب اس کرہ پر ہر قسم کی حیات کا خاتمہ ہو جانا لازمی ہے اور معروف تمثیل کے مطابق کہہ سکتے ہیں کہ معاشری عضویہ اپنی طبیعی پیرانہ سالی کو پہنچ کر مر جائے گا۔ بہر صورت ایک صریح دشواری ہے۔ ترقی کے معنی ایک ارتقائی منزل کے ہیں ابتدائی منزل سے لے کر انتہائی منزل تک ارتقا کے معنی ایک پیہم عمل مطابقت کے ہیں۔ جس کا تعین ہمیشہ اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ کسی موجودہ منزل کے اوپر مطابقت ناقص ہے۔ کامل توازن یا اس مخالف عنصر کے ازالہ کے معنی سکون کے نہ ہوں گے بلکہ ترقی کے عمل کے ختم ہو جانے کے ہیں یعنی اس بلند قوس یا انحنا کے معراج کمال تک پہنچ جانے کے ہونگے جس کے بعد ہم کو صرف نیچے اترنے ہی کی توقع

ہونی چاہئے۔

۱۲۔ درحقیقت اس امر پر غور کرو کہ اخلاقی ترقی کے کیا معنی ہیں۔ یہ نشوونما کا وہ اہم جزو ہوتی ہے، جس کی بدولت معاشرۃ قوی و توانا ہوتی ہے، فرد اس ہمدردیوں سے اپنے ہمجنسوں سے وابستہ ہوجاتا ہے، اور اس طرح سے مکمل تر ضابطہ کردار تسلیم کیا جاتا ہے۔ اعلیٰ معاشرۃ کا فرد اپنے افعال کی نوعیت اور ان کے نتائج کا بہ نسبت ایک ادنیٰ معاشرۃ کے فرد کے زیادہ اچھا شعور رکھتا ہے۔ اس معنی میں وہ دراصل زیادہ با اخلاق ہوتا ہے۔ اعلیٰ معاشرۃ کا انسان ایسی تکالیف و مصائب سے متاثر ہوتا ہے جن کا ادنیٰ معاشرۃ کے شخص پر اثر بھی نہیں ہوتا۔ اس طرح سے وہ کردار جس کے لئے ادنیٰ حالت میں غیر معمولی فضیلت کی ضرورت ہوتی ہے اعلیٰ حالت میں جب متعلقہ جبلتیں کافی طور پر منتظم ہوجاتی ہیں معمولی ہوجاتا ہے۔ مگر دوسرے معنی میں اخلاقی ترقی اس قدر واضح نہیں ہے۔ یعنی وحشی مہذب آدمی کی نسبت ان ضابطوں سے جو ہر دو صورتوں میں تسلیم کئے جاتے ہیں کم منحرف ہوتے ہیں۔ وحشی کا قانون ادنیٰ درجہ کا ہے، مگر اس کی زیادہ کثرت سے پابندی کی جاتی ہے۔ پس اگر ہم حیوانوں کی طرف لوٹیں جن کے اندر اخلاق صحیح کا وجود نہیں ہوتا ان کے اندر جبلت کی پابندی اور بھی زیادہ باقاعدگی کے ساتھ ہوتی ہے۔ گناہ قانون سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جب فاعل عام اصول قائم کرسکتا ہے، اسی وقت اس کو ان سے انحراف کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم ارتقا کی دونوں نوبتوں کی ایک ہی قانون سے پیمائش کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعلیٰ ادنیٰ کی نسبت زیادہ با اخلاق ہے۔ اگر ہم دونوں کی ان کے علٰحدہ علٰحدہ قوانین سے پیمائش کریں۔ تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اعلیٰ کی نسبت ادنیٰ میں زیادہ قانون کی پابندی ہوتی ہے۔ کیوں کہ اعلیٰ نمونہ کے اندر زیادہ لچک ہونا لازمی ہے۔ اخلاقی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ متواتر نئے مسائل مرتب ہوتے ہیں۔

قدیم برائیوں سے بچا جاتا ہے، قدیم دشمنیاں ترک کر دی جاتی ہیں۔ کل زندگی زیادہ کامل اور زیادہ قوی ہوتی ہے۔ لیکن اس عمل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نئی استعدادیں اور حیثیتیں بہم نشو و نما پاکر اپنے ساتھ نئی برائیاں اور دشواریاں لاتی ہیں، جن پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک قوم نئی میکانیکی قوتیں حاصل کرتی ہے۔ لیکن ہنوز اس کے اندر وہ عادتیں نہیں ہیں جو ان کو کام میں لانے کے لئے ضروری ہے اور بد اخلاقی کا موجب ہو جاتی ہیں۔ ہمدردی وسیع ہوتی ہے، مگر چونکہ علم اس کا رہبر نہیں ہوتا، اس لئے یہ شدید تغیرات کا باعث ہوتی ہے، جس سے نفع و نقصان دونوں ہوتے ہیں۔ اصلاح خواہ قوم کے لئے ہو، یا فرد کے لئے، علم میں ہو، یا ہمدردی میں، یہ ایسی صورت میں آجانے کے مساوی ہوتی ہے، جہاں نئی قسم کے اعتبارات کی ضرورت ہوتی ہے اور تجربہ تکلیف اٹھا کر حاصل کرنا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ ہر ترقی میں مضمر معلوم ہوتا ہے اس سے مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ الم مرتفع ہو جائے گا، یا یہ اس قدر منقسم ہو جائے گا کہ انسان یا معاشرۃ کے لئے مولم و مفر کے مابین کبھی تصادم نہ ہوگا۔ حکمی نقطہ نظر سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارتقا سے ترقی مترشح ہوتی ہے جو ہماری موجودہ حالت کے اعتبار سے ترقی ہوتی ہے مگر کم از کم مجھے یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس سے عام طور پر شر کے رفع ہونا یا تخالف کی جگہ قطعی ہمنوائی کا لے لینا مترشح ہوتا ہے۔

۱۲۔ تاہم ہم اس نقطہ نظر سے تجاوز کر سکتے ہیں۔ اور اکثر اہل فکر کا تو یہ خیال ہے ہم کو تجاوز کرنا چاہئے۔ مابعد الطبیعیاتی خیال آرائی کا ماورائی عالم میں جس کو یہ ہم پر ظاہر کرتا ہے، ہم کو اس شک کا جواب اور اس عقدہ کا حل مل سکتا ہے۔ مگر میں نہیں ٹھیر جاتا، کیونکہ میں نے شروع ہی میں حکمی حدود سے تجاوز کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ آخر میں مجھے مابعد الطبیعیاتی کو دعوت دینی چاہئے تھی، کہ جن نتائج تک میں پہونچا ہوں ان کی تردید کرے۔ اور میں یہ کہہ دیتا کہ ان کو ہر مابعد الطبیعیاتی

نظریے کے مطابق تسلیم کرنا ہوگا۔ اگرچہ مختلف مذہب ان کی مختلف توجیہات کریں گے تیز میں اس سے بھی انکار کر دیتا کہ میں مابعد الطبیعیاتی کا اس کی سرزمین میں تعاقب نہ کرونگا۔ میں کہہ دیتا کہ جب تک ہم دنیائے تجربہ کے اندر ہیں، اخلاق کے یہ معنی ہیں۔ اگر ماورائی عالم میں تم کو اخلاق کی عمیق تر بنیاد ملتی ہے، تو مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں۔ میں اپنی تعمیر صرف ٹھوس زمین پر کرنا چاہتا ہوں اور اس سے میں مطمئن ہوتا ہوں تم اگر چاہو تو ہاتھی یا کچھوے تک جا سکتے ہو۔ تاہم مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ، نہایت ہی اختصار کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کر دوں۔ کیونکہ اول تو اکثر ارباب فکر یہ خیال کرتے ہیں، بہت ہی ابتدا سے آغاز کرنا مناسب ہے اور کائنات کے کل مسائل کو اخلاق کے شروع کرنے سے پہلے حل کر لینا چاہیئے۔ ان کے نزدیک جو بحث مادیت اور تصوریت کے مابین یا توحید کثرت پرستی و الحاد کے مابین تصفیہ نہیں کراتی، اور نہ ان کی نوعیت بتاتی ہے، بیکار محض اور طفلانہ ہے اور یہ مسئلہ کے محض خارجی پہلو سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسرے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ مجھے ناجائز خموشی کا ملزم گردانا جا سکتا ہے۔ اگر میں آگے نہ بڑھوں تو میرے حریف یہ کہیں گے کہ میرا بعض مسائل کو نظر انداز کر دینا، مابعد الطبیعیاتی کے لئے معمہ ہے۔ اور میرا حقیقی استدلال یہ ہے کہ زیر بحث مسائل بے صرفہ لفظی بحثیں ہیں جن کو عقلی جالے بنانے والوں کی تفریح کے لئے چھوڑ دینا چاہیئے۔ مگر ان سے بنی نوع انسان کی تعلیم کی غرض پوری نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ مجھے اس میں بہت کچھ صداقت کی توقع ہے، صرف جس حد تک میری کوئی مستقل رائے ہے، میں اس کو چھپانا نہیں چاہتا۔

۱۴۔ تشفی بخش جواب دینے کے لئے، مجھے ایک مابعد الطبیعیاتی کتاب لکھنے کی ضرورت ہے، کیونکہ ایسی بحث کے بغیر میں مابعد الطبیعیات اور سائنس کے مابین صحیح طور پر حدود قائم نہیں کر سکتا۔ مجھے اس قدر اور اضافہ کرنا چاہیئے کہ ایک دشواری جو میں محسوس کرتا ہوں، یہ ہے کہ

یہ مسائل میرے ذہن میں بھی قرار واقعی طور سے واضح نہیں ہیں، تاہم میں اہم امور کو مختصراً بیان کر سکتا ہوں۔ سب سے پہلے تو میں یہ بتائے دیتا ہوں کہ میں کسی قسم کی وجودیات کا قائل نہیں ہوں۔ میرے خیال میں یہ ایک بنجر سرزمین ہے جہاں محض اوہام ہی اوہام ہیں جن میں اتنی زندگی بھی نہیں ہے کہ ان کو غلط ہی سمجھا جائے۔ یہ لاشے ہیں جن کو لفاظی کے پردوں سے نہایت خوبی کے ساتھ مستور کیا گیا ہے۔ مجھے یہ یقین نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی تدبیر سے اپنے ذہن سے اشیا کی نوعیت اصلی کو خارج کر سکتا ہے۔ وجودیاتی اس کی صحیح معنی میں کوشش کرتا ہے، اس قسم کے فلسفوں کے خلاف جو بلاواسطہ دلائل ہیں، وہ اتنی قطعی نہیں ہیں جس قدر کہ مفروضہ نتائج بیہودہ ہونا۔ وجودیاتی کسی شے کو بہت کچھ منطق صرف کر کے ثابت کرتا ہے۔ اگر تم اس کو ثابت کر لو تو تم کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے تسلیم کرنے سے تم وہیں ہو جہاں کے پہلے تھے۔ اگر یہ بات تم کو متکبرانہ معلوم ہوتی ہو، تو میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ فلاسفہ کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے صرف یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جب میں ان فلسفوں پر نظر ڈالتا ہوں جن کو مشہور ترین ارباب فکر نے قائم کیا ہے، اور جن کی انہیں کے درجہ کے لوگ تائید کرتے ہیں اور جب میں ان کی نزاکت اور ناپائیداری کو دیکھتا ہوں کہ یہ نہ تو نکتہ چینیوں پر ٹھہرتے ہیں اور نہ حقیقی مشکلات کو دفع کرتے ہیں تو میں صرف یہ نتیجہ نکال سکتا ہوں کہ یا تو ان کے مصنف بے وقوف تھے (یہ بات بہت ہی متکبرانہ ہوگی) یا وہ ایسے مسائل کے حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔ بڑے سے بڑا شہزور بھی اپنے سائے کو دور نہیں کر سکتا۔

۱۵۔ لہذا وحدت کے قریب قریب پہونچ جانے کی خواہش کی تکمیل میرے نزدیک مابعد الطبیعیاتی اور حکمی مسئلہ کے مابین امتیاز کر کے ہو سکتی ہے۔ اوروں کی طرح سے اخلاقیاتی تحقیقات کا اس وقت کوئی متعین نتیجہ ہوگا، جب ہم ان طریقوں کی طرف متوجہ ہونگے، جن کو

تاریخی تحقیق کے طریقے کہتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ بات معاشرتی سیاسی اور جمالی تحقیقات کے متعلق تو صحیح ہے۔ موجودہ فلسفہ کا اس شکل کے اختیار کرنے کا رجحان اور ایسے مسائل کے حل کے لئے، جن کے حل کرنے کی کبھی اس طرح سے کوشش کیجاتی تھی کہ محض اپنے اذہان کا مطالعہ کیا جاتا تھا، تاریخی مطالعہ کرنے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جوں جوں یہ طریقہ عام طور پر اختیار کیا جائے گا، اور زیادہ باقاعدگی کے ساتھ عمل میں لایا جائے گا تو قریب قریب مطابقت کی توقع زیادہ ہو گی۔ اس طرح سے جو فائدہ حاصل ہوا ہے، اس پر مجھے کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت نہیں یہ کہنا کافی ہے کہ جب ہم یہ سوال کرنا چھوڑ دیتے ہیں کہ حسین و با اخلاق کس کو کہتے ہیں، اور یہ سوال کرتے ہیں کہ فی الواقع لوگوں نے کس شئے کو پسند کیا ہے، تو ہم ایسے بہت سے دھوکوں سے نجات پا جاتے ہیں جو اپنے خاص مذاق کو عام مذاق کر لینے سے پیدا ہوتے ہیں، اور ہم اس معاشرتی عامل کا لحاظ کرتے ہیں، جس کے تسلیم کئے بغیر کوئی قابل قبول نظریہ قائم نہیں کیا جا سکتا، اور ہم کو ایسا فائدہ ہوتا ہے، جس کا مقابلہ اس فائدے سے کیا جا سکتا ہے جو ہم کو قوس کے نہایت ہی چھوٹے ٹکڑے کے مقابلہ میں، جس کا ادراک کسی ایک لمحہ میں ہو سکتا ہے ایک بڑی قوس کے دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا اکثر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اشیا جس طرح عالم وجود میں آتی ہیں، اس کا بیان اس سے نمایاں طور پر مختلف ہوتا ہے، جو ان کی موجودہ حالت کے متعلق کیا جاتا ہے۔ میں نمایاں فرق کو پوری طرح سے تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ میرا خیال یہ ہے کہ ایک شئے کی حقیقی نوعیت ممکن ہے، خود کو صرف اس وقت ظاہر کرے جب ہم اس کو بڑے پیمانہ پر دیکھیں۔ مگر میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس کے علاوہ بھی کچھ کرنے کی ضرورت ہے۔ اور اہل علم جو کچھ بھی کہیں، ہم کو قدیم ما بعد الطبیعیاتی دلائل کی طرف پھر لوٹنا ہو گا۔ اب سوال

یہ ہے کہ ہماری تحقیق میں یہ مسائل کس صورت میں داخل ہوتے ہیں۔

۱۶۔ وجودیات سے رخصت ہونے کے بعد، مابعدالطبیعیاتی کے لئے کیا شئے باقی رہ جاتی ہے؟ مابعدالطبیعیات کو نظریہ علم کہا گیا ہے۔ اور یہ اس امر کا ایک باقاعدہ بیان ہوتا ہے، جو کچھ کہ علم کے متعلق بہ حیثیت علم کے کہا جاسکتا ہے، اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہم یہ بیان کرسکتے ہیں کہ علم کے معنی علم کے علاوہ کسی اور اصطلاح میں کیا ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کا جواب دینے کی کوشش کے معنی یہ ہو نگے کہ ہم اپنی ذات سے باہر آنے کی کوشش کریں اور وجودیاتی کے جھوٹے فلسفہ میں پھنس جائیں۔ ممکن ہے کہ ہم اب بھی علم کی حقیقی نوعیت کو سمجھ سکیں۔ اور اس کو ایک وسیع عمل خیال کریں، جس میں ہر جزئی شعبہ باقی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور اس کو بعض عام اصول کا مظہر سمجھیں۔ اس مبہم اشارے کی تعریف وتعین کی کوشش نہایت ہی پرخار مابعدالطبیعیاتی مسائل کے حل کرنے کے مساوی ہے۔ اس جگہ بس اس قدر کافی ہے کہ میں بعض نتائج کی طرف اشارہ کردوں۔ یہ کہنا کہ مابعدالطبیعیات کیا نہیں ہے، بہ نسبت اس کے سہل ہے، کہ یہ کہیں کہ یہ کیا ہے۔ اور اول تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگرچہ علم کی نہایت ہی عام اشکال کو ظاہر کرنا اور ان کے علائق کو سمجھنا ممکن ہو، مگر اس قسم کا کوئی نظریہ ہم کو نظریہ علم سے نظریہ واقعات کی طرف نہیں لاسکتا۔ ہم جب تک چاہیں توڑ مروڑ کریں۔ لیکن نظریہ علم دنیا کی واقعی ساخت کے دریافت کرنے میں ہماری ذرا بھی مدد نہ کرے گا۔ ہم اس کی توجیہہ کے قریب بھی نہیں آسکتے کہ انسانوں کی ایسی ساخت کیوں ہے، ان کے اندر اس قسم کے حواس اور استعدادیں کیوں ہیں، ان کے علاوہ کیوں نہیں اور مادہ واقعی ترکیبات کے اندر تقسیم کیوں ہوتا ہے۔ اور لہٰذا جیسا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے جہاں کہیں واقعات کا سوال ہوتا ہے (ہم کو مابعدالطبیعیاتی تحقیقات سے علیحدہ کوئی علم کی بنیاد تلاش کرنی پڑتی ہے۔ اور ثانیاً اگر ہم یہ دریافت کریں کہ مابعدالطبیعیات

ہمارے لئے کیا کر سکتی ہے تو اس کا جواب میں صرف بالواسطہ طور پر دے سکتا ہوں، ایک شخص کے خیالات جب خارجی دنیا کو بالکل صحیح طور پر منعکس کرتے ہیں تو وہ عمدہ استدلال ہوتا ہے۔ اور اس سے (جیسا کہ ہم کو رفتہ رفتہ معلوم ہوتا ہے) یہی نہیں کہ صحیح منطقی عمل ظاہر ہوتا ہے، بلکہ بعض ایسے اساسی دھوکے بھی دفع ہو جاتے ہیں جو فکر کے ابتدائی مدارج میں پیدا ہوجاتے ہیں۔ یہ الفاظ برکلے صحیح مابعد الطبیعیات اس گرد کے جمع کرنے میں مشتمل ہے جو ہم خود بعض مچانوں کے ہٹانے میں اٹھاتے ہیں جو ایک عمارت کے اٹھانے میں مفید تھیں اور جن کو ہم اب اس لئے علیحدہ کر رہے ہیں کہ یہ تعمیر کا لازمی جزو نہیں ہیں۔ مختصراً یہ خود اپنے ذہنی اعمال سے واضح طور پر باخبر ہونے کا نام ہے، جس کی وجہ سے بعد میں وہ تمام مغالطے معدوم ہو جاتے ہیں جو ہر قسم کے منطقی اعمال کی تہہ میں ہوتے ہیں۔ اگر یہ بیان کسی حد تک بھی صحیح ہے (اور صرف معمولی طور پر بھی کہہ سکتا ہوں) تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مابعد الطبیعیاتی تحقیقات اس معنی میں نہایت ہی اہم ہے ہمارا استدلال اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک ہم عمدہ مابعد الطبیعیاتی نہ ہوں۔ لیکن ہم کو مابعد الطبیعیات سے واقعہ کے متعلق بیان کی توقع نہیں ہو سکتی۔ علاوہ بریں ہم کو یہ نتیجہ بھی نکالنا چاہیئے کہ صحیح و باقاعدہ مابعد الطبیعیاتی تحقیقات عام طور پر علم کو متاثر کرتی ہے، لیکن اس کا علم کے کسی خاص شعبے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۷۔ لہذا میرا خیال یہ ہے اخلاقیات حقائق سے بحث کرتی ہے اور مابعد الطبیعیات سے ہمیں متعلق واقعات کی تحقیق میں مدد نہیں ملتی۔ لہذا اس کا اخلاقیات سے اسی طرح سے تعلق نہیں ہے، جس طرح اور کسی شعبہ علمی سے نہیں ہے۔ جیسے جیسے ہمارا مابعد الطبیعیاتی مسلک بدلتا جائے گا، واقعات کے متعلق ہمارا بیان بھی بدلتا جائیگا۔ جس حد تک مابعد الطبیعیات کے ذریعہ سے ہم صحیح و پائیدار حقیقت سے

قریب تر ہوتے جائیں گے، اسی حد تک اخلاقیات کو مابعد الطبیعیاتی ترقی سے فائدہ پہونچے گا۔ لیکن اخلاقیاتی اصول اس سے اسی طرح سے متاثر ہوں گے، جس طرح اور علوم کے اصول متاثر ہوں گے۔ اگرچہ میں اس نظریہ کا کوئی ثبوت نہیں دے سکتا مگر مختصراً یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا، کہ اس کا بعض اہم امور سے کیا تعلق ہے، اور میری رائے میں مابعد الطبیعیات سے کسی مزید روشنی کی توقع کیوں بیسود ہے۔ یہ درحقیقت اس بات کے مساوی ہے کہ ہم مابعد الطبیعیاتی سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ وہ ثابت کرے کہ اس ذیل میں وہ کس حد تک مفید ہو سکتا ہے۔

۱۸۔ جس اصول کی میں نے پہلے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ ایک اخلاقی اصول معاشری عافیت کی شرط کے بیان کا نام ہے۔ میرے نزدیک بے اعتدالی، انہیں طریقوں سے بداخلاقی ثابت کی جا سکتی ہے، جن طریقوں سے اس کو مضر صحت ثابت کیا جا سکتا ہے۔ حکمی مشاہدے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ، یہ فرد یا معاشرۃ کے اندر بیماری کی حالتیں پیدا کرتی ہے۔ زیادہ تر دلائل بعینہٖ یکساں ہوتی ہیں۔ اگرچہ اخلاقیاتی کو ان مسائل پر غور کرنا ہوتا ہے جن سے عضویاتی نے بحث کی ہے، مگر پھر بھی وہ وہی طریقے استعمال کرتا ہے۔ علاوہ بریں صرف حکمی مشاہدے کے ذریعہ سے واقعات ثابت کئے جا سکتے ہیں، کیونکہ خالص مابعد الطبیعیاتی طریقہ سے تم متعلقہ سوالات کے پاس نہیں آسکتے۔ تم اس سے شراب خواری کے فوائد بھی نہیں بیان کر سکتے چہ جائیکہ اعتدال کے ساتھ شراب خواری کرنے کے۔ جو کچھ اس صورت میں صحیح ہے میرے نزدیک وہ ہر قسم کے اخلاقی مسائل کے متعلق صحیح ہے۔ ان کی جانچ صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب ہم کو انسان و معاشرۃ کی تنظیم کے متعلق کچھ علم ہو، جس کا حکمی طریق کے علاوہ اور کسی طرح سے

علم حاصل ہونا ناممکن ہے اور جو حکمی طریق کے علاوہ اور کسی طرح سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ میں نے اس امر پر بھی زور دیا ہے کہ اخلاقی نظام ان واقعات کے کم و بیش واضح طور پر تسلیم کرنے سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ اخلاق کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ دنیا پر خدا کے حکم سے عائد ہوتا ہے، یعنی اس کو خلقت پر ایک ایسا معبود عائد کرتا ہے جو بنی نوع انسان کی فلاح چاہتا ہے خالص انفرادی نقطۂ نظر سے اس کو مسرت کی شرائط کا بیان خیال کیا جاتا ہے۔ مگر مسرت ان وجودوں کی ہے، جن کی سیرت کا تعین ہر وقت ان کے معاشری عضوئے کے جزو ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور یہ عطوفت صرف اس وقت معاشری جبلت کا جزو ہو سکتی ہے۔ جب یہ ہر قسم کی انفرادی اختلالات سے پاک ہو جائے۔

۱۹۔ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے، جس کو میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یعنی کہ اخلاقیاتی اور مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے مابین کیا تعلق ہے؟ مابعد الطبیعیاتی جہاں تک میں سمجھتا ہوں صرف اس حد تک حق سماعت رکھتا ہے، جس حد تک وہ یقین کی عام حالت پر روشنی ڈال سکتا ہے، یا پھر وہ اصلی امتیازات کی نوعیت پر روشنی ڈالتا ہے جیسے موضوع و معروض ہیں جن کو حکمی بیان کے اندر مسلم مانا جاتا ہے۔ وجودیاتی اور مذہبی زیادہ کے مدعی ہوتے ہیں کیونکہ وجودیات جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ مذہب کا سایہ ہے، اور جب مذہب کو حسّی اور انسانی عناصر سے پاک کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ جو فضلہ بچتا ہے، وہی وجودیات ہے۔ لیکن اس کے علاوہ کس شئے کی ضرورت ہوتی ہے؟ اگر تمہارا یہ دعوی ہو کہ اخلاق معاشری عافیت کی شرائط کے مطابق نہیں ہے، تو ہمیں یہی نہیں کہ اس مطابقت کی حمایت میں جو دلائل پیش کی جاتی ہیں، ان کا مقابلہ کرنا ہوگا، بلکہ اخلاق کا کوئی اور معیار بھی پیش کرنا ہوگا، مثلاً کوئی معیار

کسی ایسے معبود کی رضا جوئی ہو، جو انسانوں کو اس امر کا حکم دے کہ وہ معاشری شرائط کی خلاف ورزی کریں تو ہم کو یہ جواب دیا جائے گا کہ ایسا معبود بدطینت ہے، اور جھوٹے اخلاق کا حکم دیتا ہے۔ بلکہ یوں کہو کہ ایک مخرب اخلاق اصول عائد کرتا ہے۔ میرے نزدیک مرتاض ترین فلسفہ کے اندر معاشری عافیت کا حوالہ مضمر ہوتا ہے، اور جو انحرافات ہوتے ہیں، وہ واقعات کے متعلق رائے کی غلطی کی بنا پر ہوتے ہیں۔ بہر صورت اگر اس معیار کو رد کر دیا جائے تو اخلاق اس وقت تک غیر معقول و بے قاعدہ رہے گا، جب تک کوئی اور معیار تجویز نہ کیا جائے۔ اس قسم کی ہر تجویز کا ناممکن ہونا اس قدر ظاہر ہے کہ یہ مسلم مانا جاسکتا ہے کہ اخلاق اور معاشری شرائط کی مطابقت تسلیم ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس قسم کی مطابقت فی الواقع ہوتی ہے، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ایک خاص قسم کے کردار و سیرت کا معاشری فائدہ ثابت کیا جاسکتا ہے، اور اگر یہ ثابت ہو جائے اور یہ اس بنا پر صائب و بافضیلت قرار پا جائیں تو اس سے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہوا معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقی قانون درحقیقت جس طرح سے کہا گیا تھا اس طرح سے ثابت ہو گیا ہے (یعنی مشاہدۂ واقعات سے) تم شاید یہ ثابت کرو، کہ معبود اس طرح سے جو قانون قائم ہوتا ہے، اس کو پسند کرتا ہے، مگر محض قانون کی تحقیق کے لئے مشاہدہ ہی واحد و کافی طریقہ ہے اور تمہارے پاس یہ جاننے کے لئے کہ معبود اس صورت کو پسند کرتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی قرینہ بھی نہیں ہے کہ وہ اچھا ہے۔ یعنی بنی نوع انسان کی بھلائی چاہتا ہے۔

۲۰۔ مابعد الطبیعیاتی بحث کی صورت میں یہی استدلال مختلف شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وجودیاتی اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ اخلاق کا اثبات اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادیت کی تردید

بنہ ہو جائے، اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں کہ حکمی اغراض کے لئے یہ گفتگو خارج از بحث ہے۔ میں یہ ثابت کر سکتا ہوں کہ بے غرضی اور وہ تمام اوصاف، جو عقلی نشو ونما چاہتے ہیں، معاشری عافیت کے لئے ضروری ہیں۔ اگر مادیتی یہ ثابت کر سکتا ہے کہ عقل اور جذبات کسی نہ کسی معنی میں محض سالمات کا رقص ہیں تو میں صرف یہ جواب دے سکتا ہوں کہ اس صورت میں سالمات میں اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے، جتنا کہ میں فرض کرتا ہوں۔ لیکن جو مظاہر میرے پیش نظر ہیں ان میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا اور فی الحال حکمی نقطۂ نظر سے میں حقیقی مسئلہ کے ایک حل تک پہونچ سکتا ہوں جس تک وجودیاتی نہیں پہونچ سکتا۔ چونکہ عضویہ جسمانی اشتہائیں اور عقلی جذبے دونوں رکھتا ہے اور چونکہ معاشری عافیت کی شرائط استعدادات میں ایک خاص توازن کی طالب ہیں اور ان استعدادات کی کسی قسم کو مٹانا نہیں چاہتیں اس لئے ان شرائط کے مطالعہ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ عقل میں کس حد تک نشو ونما ضروری ہے، یعنی اس حد تک جس حد تک اس کی ترقی کل عضویے کے لئے مفید صحت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے ہماری فطرت کے عقلی وطبیعی حصوں کی خوبی کے متعلق کوئی نتیجہ شرائط حیات سے علیحدہ، اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے بیسود ہوگا۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی عموماً ایسی ہی بات کہتا ہے، جیسی کہ مذہبی کہتا ہے، جو اخلاق اور معاشری عافیت کے تعلق کو تسلیم کرتا ہے، اور صرف طریق ثبوت کے متعلق جھگڑتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی فریضہ کی صورت اور معنی کے مابین امتیاز کرتا ہے۔ وہ اس سے انکار کرتا ہے کہ کسی خاص صورت میں جو کچھ کہ صائب ہے، اس کا ہمیں واقعات کا مشاہدہ کر کے پتہ چلانا چاہئے، اور یہ واقعہ کہ کوئی خاص فعل لوگوں کے لئے زیادہ مسرت کا باعث ہے، اس حد تک اس کے صائب ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن وہ یہ کہتا ہے کہ "فریضہ" درجا ہے "یا صواب" وخطا کا تعقل

اس کے علاوہ کسی اور بنا سے حاصل ہونا چاہئیے۔ ایسے سوال پر جس کے اندر کل مابعد الطبیعاتی فلسفہ کی بنیاد کو دخل ہے یہاں پوری طرح بحث نہیں کی جا سکتی۔ مگر میں مختصراً یہ جواب دے سکتا ہوں کہ اول تو اس مفروضہ کے مطابق بھی معاشری عافیت کی شرائط کا علم (اگر ایسا کوئی علم ہے) اخلاق کے لئے نہایت ہی اہم ہونا چاہئیے تھا۔ کیونکہ اگر یہ کچھ نتائج کا باعث ہوا تو یہ نتائج فوراً اخلاق کی بعض اقسام کا تعین کر دیں گے۔ اگر میں یہ ثابت کر سکتا ہوں کہ شراب خواری معاشری اعتبار سے عیب ہے تو میں یقیناً اس کو شر ثابت کر دوں گا۔ صواب وخطا کا سادہ تعقل اس وقت تک بیکار رہے جب تک کہ میں اس کے لئے ایسے معانی پیدا نہ کروں جن پر یہ عمل کرے۔ اگر یہ ثابت کیا جا سکتا ہے تو بھی علم الاخلاق نہایت ہی اہم شئے ہوگا۔ اور دوسرے میں یہ جواب دیتا ہوں کہ میرے استدلال کے بموجب یہ درحقیقت ایک ظاہر اصول کی تحریف ہے۔ مابعد الطبیعیاتی حلقہ میں، ہم کو حقیقت کے اساسی اصول مل سکتے ہیں، مگر کسی حکمت عملی کے ذریعے سے اس سے ہم اصول عمل نہیں اخذ کر سکتے۔ اور فی الحقیقت ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایسے ارباب فکر جو اس صورت کو تسلیم کرتے ہیں ان کو "ہے" میں سے "چاہئیے" کے معنی پیدا کرنے کے لئے بہت ہی شدید کوشش کرنی پڑتی ہے۔ وہ جو اساسی اصول تجویز کرتے ہیں وہ محض منطقی اصول ہوتے ہیں، جو خفیف سے پردے میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ مشہور کلیہ کہ تمھیں اس طرح سے عمل کرنا چاہئیے کہ تمھارا اصول کردار سب انسانوں کے لئے اصول ہو، ایسی منطق ہے جس کی شکل بدلی ہوئی ہے۔ اس طرح سے یہ خیال کرنا کہ میرے خیالات ہر شخص کے لئے سچے ہوں شاید فکر کی ایسی تعریف ہے، جو خارجی طور پر صحیح ہے۔ لیکن جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں، کہ اس کلیہ کو جس طرح سے بیان کیا جاتا ہے اس طرح سے صحیح معنی میں یہ ہر قسم کے کردار پر صادق آتا ہے میں اس طرح سے عمل کرنے پر مجبور ہوں جس طرح وہ شخص (میری سیرت

اور میرے حالات میں عمل کرتا، اور نہ میرے استدلال کے مطابق اس کلیہ کو اخلاقی کردار سے بہ نسبت اور کردار کے زیادہ تعلق ہے، اور نہ اس کو انتہا درجہ کے تنگ نظر احتیاطی اصول سے بہ نسبت نہایت ہمدردانہ اور پر ایثار اصول کے زیادہ تعلق ہے۔ اگر فی الحقیقت مابعد الطبیعیاتی تحقیق کو اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اسکا مابعد الطبیعات کے ساتھ کسی ذہانت آمیز مغالطہ ہی سے تعلق قائم کیا جا سکتا ہے تو میرے نزدیک ہمیں اسی کی توقع رکھنی چاہئے۔

۲۱ - اب ہم کو دوسرے عنوان پر گفتگو کرنی چاہئے جس کے ذیل میں میں نے اخلاقیات سے بحث کی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ بغیر کسی ماورائی اصول کے اخلاق کے لئے کوئی کافی بنیاد نہیں ہوتی، اور یہ ان معنی میں نہیں، جن معنی میں کہ ابھی گفتگو ہوئی ہے، کہ اخلاق غیر متعین رہ جاتا ہے، بلکہ اس معنی میں کہ ہمارے پاس اس کی بقا کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی۔ میں اپنے نظریہ کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان بھی کر چکا ہوں۔ میں کہہ چکا ہوں، کہ اخلاق معاشری عامل کا نتیجہ ہے۔ فرد اپنے آپ کو معاشری عضویہ کا ایک جزو سمجھنے سے با اخلاق بنتا ہے۔ لہٰذا جو اسباب و شرائط اخلاق کی بقا کے ہوتے ہیں، وہی معاشرۃ کی بقا کے ہوتے ہیں۔ اور اگر ہم حکمی نقطۂ نظر سے یہ دریافت کریں کہ وہ اسباب و شرائط کیا ہیں، تو اس کا جواب صرف اس کے بیان کر دینے سے مل سکتا ہے کہ قوم ماحول کے تابع ہوتی ہے۔ اور جن حالات میں اس کا نشو و نما ہوا ہے ان کا تا امکان پتہ لگانے اور مستقبل کے متعلق ماضی کے ذریعہ پیشین گوئی کرنے سے یہ اسباب و شرائط معلوم ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم ان اساسی اصول کی صحت کی تحقیق چاہتے ہوں جو ہمارے استدلال میں مضمر ہوتے ہیں، تو ہم مابعد الطبیعیاتی سے پھر طالب امداد ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کو حکمت یعنی سائنس سے حال یا مستقبل میں واقعی وجود کے متعلق کوئی شئے حاصل ہو سکتی ہے وہ کتنی ہی خفیف کیوں نہ ہو، ہم کو سائنس ہی سے حاصل کرنی چاہئے۔ ہماری امیدیں

اور ہمارے اندیشے دونوں ہمارے تجربے پر مبنی ہونے چاہیں، اور اس کے علاوہ اور کسی شئے پر مبنی نہ ہونے چاہیں جو مذہبی اس عمل کو ناکافی بتاتا ہے، اس کو اس دشواری سے اپنے طور پر عہدہ برا ہونا چاہئے۔ ہم کو صرف اس شئے کے وجود کے متعلق اعتماد ہو سکتا ہے، جو ماورائی بنیاد رکھتی ہے۔ لہذا اخلاق کی حیثیت اس وقت تک غیر یقینی ہے جب تک کہ ہم کو کائنات کے اخلاقی حاکم کے متعلق یقین نہ ہو۔ مگر یہاں لاحل دشواریوں کی ایک پوری فوج سامنے آجاتی ہے جن کے دور کرنے کی اہل مذہب نے آغاز مذہب سے پیہم مگر بے سود کوشش کی ہے۔ اخلاقی حاکم کون ہوتا ہے۔ اخلاقی حاکم وہ ہوتا ہے جو اپنے زیر دستوں کو با اخلاق بناتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بہت سے آدمی شریر ہوتے ہیں۔ کیا وہ ان کو برے ہونے سے باز رکھ سکتا تھا۔ اگر وہ ان کو نیک بنا سکتا تھا، مگر اس نے ان کو نیک نہیں بنایا، تو ہمیں اسی بات کا کیونکر یقین ہو کہ اس نے ان کے با اخلاق بنانے کا ارادہ بھی کیا تھا۔ اگر اس نے اس لئے ایسا نہیں کیا، کہ وہ ان کو با اخلاق نہیں بنا سکتا تھا، تو اس کا ان کے با اخلاق بنانے کے ارادہ سے اخلاق کا وجود یقینی ہو جائے گا، لیکن وہ بروں کو سزا ضرور دے سکتا ہے۔ اگر اخلاقی حکومت سے مراد کائنات کا فی الفور با اخلاق بن جانا نہیں ہے، تو اس کے معنی حکومت عدل کے ضرور ہیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ عدل کیا شئے ہے۔ مختصراً عدل کے معنی یہ ہیں کہ سزا غیر جانبدارانہ اور جرم کے متناسب ہو۔ اب اگر بدوں کو بلا کسی جانبداری کے سزا دیجاتی ہے۔ تو یہ انکو ان کی بدی کے تناسب سے دی جائے گی۔ یعنی یہ سزا خود ان کی سیرت کی بنا پر ہوگی اور کسی عارضی سبب کے بنا پر نہ ہوگی۔ مگر خود ان کی سیرت کے معنی ان کے خلقی اوصاف کے ہیں، یعنی وہ اوصاف جن کے ساتھ وہ پیدا کئے گئے ہیں۔ یا بہ الفاظ دیگر خالق بہ حیثیت حاکم کے ان کو ٹھیک اس کی سزا دیتا ہے، جو کہ اسی نے بنایا ہے۔ پھر یہ بات قابل غور ہے کہ سزا جرم کے متناسب ہوتی ہے۔ اس تناسب کا تعین کس طرح سے ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی عدالت کے تناسب کا

اندازہ اس کے موثر ہونے سے ہوتا ہے۔ وہ نظام بہترین ہوتا ہے جو جرم کو کم از کم کر دیتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس اصول کو عدل باری پر منطبق کرتے ہیں تو ہم سخت دشواریوں میں پڑ جاتے ہیں۔ ہم کو یہ تو فرض کرنا چاہئے کہ خالق تا بہ امکان بدی کو کم از کم کرنا چاہتا ہے ورنہ وہ مخلوق کو بلا وجہ تکلیف میں مبتلا کرے گا۔ با ایں ہمہ ہمیں یہ فرض کرنا ہوتا ہے، کہ وہ ایسی سزائیں دیتا ہے، جو نہایت ہی معقول اہل مذہب کے نزدیک بھی لامتناہی اور ابدی ہوتی ہیں، اور اس طرح سے دیتا ہے، جس میں اخلاقی اثر کم از کم اور تکلیف زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر ایک انسانی حاکم یہ تسلیم کرے کہ اس کے قوانین، جو سزائیں عائد کرتے ہیں، ان کے اندر باز رکھنے والا عنصر کم از کم ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہے کہ اسی کا میں نے یہ علاج کیا ہے، کہ میں اپنی رعایا کے بہت بڑے حصے کو قید سخت میں مبتلا رکھتا ہوں تو ہم یقیناً یہ کہیں گے کہ اپنی بدقسمتی سے یا اپنے کسی قصور کی بنا پر وہ بہت ہی غیر منضبط بادشاہت رکھتا ہے۔ با ایں ہمہ جب ہم خدائی مکافات یا فوق العادت توازن کو فرض کر کے موجودہ برائیوں پر رضا بقضا ہو جاتے ہیں تو ہم لازماً کائنات کو اس صورت میں پیش کرنا چاہتے ہیں اب رہا یہ امر کہ آیا یہ ایک باعظمت نظریہ ہے یا نہیں ہے اس کے متعلق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اخلاق کی احتیاطی تدابیر کے متعلق ہمارے یقین کو کیونکر مضبوط کرتا ہے۔ اس کی توجیہہ بالکل سادہ ہے۔ دنیا جیسی ہم کو نظر آتی ہے ویسی ہی ہے یعنی اس کے اندر مصیبت اور معصیت کی کثرت ہے۔ اگر تم بھی اخلاقی حاکم کو مانتے ہو تو تمھیں اس کی رحمت کی حمایت کے لئے اس کی قوت پر غیر معمولی حدود عائد کرنی ہوں گی، یا اس کی قوت کی حمایت کے لئے اس کی رحمت کو محدود کرنا ہوگا۔ پس بہرصورت اخلاق کی جو ضمانت تم ایک ہاتھ سے دیتے ہو، اس کو دوسرے ہاتھ سے واپس لے لیتے ہو۔ بہرصورت فی الحال تمھیں کل منطقی رخنوں کو اسرار کا نام لیکر بند کرنا ہے۔ یہ تسلیم کر لینا کہ یہ سب

اسرار ہے اور جواب دینے کی کوشش سے ہاتھ اٹھانا سہل ہے۔

۲۲۔ وجودیاتی مذہبی استدلال کی کمزوری کو محسوس کرتا ہے، اور اس کا علاج کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ دشواری یہ ہے کہ نیکی تکلیف دہ اور بدی خوشگوار ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خارجی ملحوظات کا اضافہ کر کے تم اس دشواری سے گلو خلاصی حاصل نہیں کر سکتے، اور یہ فرض کر کے کہ نیکی کا ہمیشہ اجر ملے گا خواہ وہ بندے سے ملے یا خدا سے اور اس طرح سے ابتدائی غلطی کی بعد کے معاوضہ سے تلافی ہو جائے گی۔ اس مفروضہ کو کارآمد نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر ایک جگہ مرمت کی جاتی ہے تو دوسری جگہ رخنہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیئے وجودیاتی دشواری کی جڑ کو کاٹتا ہے۔ اور یہ نہیں کہتا کہ تلافی سے توازن قائم ہو جائے گا، نہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ ایک راز سربستہ ہے کیونکہ اس کے نزدیک تو کوئی شئے راز نہیں ہے بلکہ وہ نہایت جرأت کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے شر محض ایک سلبی اصطلاح ہے، یہ فقدان ہے نہ کہ کسی شئے کا (قطعی) وجود۔ مختصر یہ کہ شر ہوتا ہی نہیں اگر کسی شخص کو اس قسم کے الفاظ کے دہرانے سے کسی قسم کی تشفی ہو تکی ہے، تو اس کو اس سے محروم کر دینا تو ایک افسوسناک بات ہو گی۔

۲۳۔ اب میں اخلاق کے متعلق آخری مسئلہ پر پہونچ گیا ہوں اور یہ سب سے زیادہ دشوار ہے۔ اخلاقی کردار کے لیئے کافی محرک پانے کے لیئے کیا ہمیں ماورائی ملحوظات سے رجوع نہ کرنا چاہیئے۔ یہ بات ہم کو سابقہ استدلال کی طرف لوٹا لاتی ہے۔ یہ کہنے کے لیئے کہ اخلاق کیا ہے (اس بات کا میں پھر اعادہ کرتا ہوں) اخلاق کے نافذ کرنے کے مساوی ہے۔ جب کوئی شخص اخلاقی مضمون کے اختتام پر پہونچتا ہے اس وقت اس کو اس امر کے متعلق شکوک نہیں ہوا کرتے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک

شخص کو اخلاق کی نوعیت کے متعلق بہت ہی واضح تعقلات ہو سکتے ہیں، اور با ایں ہمہ اسکو اس بنا پر خود با اخلاق بننے کی بہت کم تسویق ہو سکتی ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ علم کے بعد فن ہے۔ ہمارے حقیقت کے تسلیم کرنے کے بعد بھی اس کا ہماری سیرت و ن کے ڈھالنے میں ایک موثر عامل بننا باقی رہجاتا ہے۔ مجرد ضابطہ کو حقیقی واقعات کا کوئی واضح استحضار پیدا کئے بغیر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ تمثل کو ہیجان میں لانے اور عقل کو یقین دلانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ سیرت کے ڈھالنے سے قبل بہت کچھ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ حقیقی تسویق ہر حالت میں عام اصول کی پابندی کرے۔ ایک شخص کو خارجی اخلاق کی پابندی کے لئے خارجی محرکات سے مجبور کیا جاسکتا ہے۔ مگر درحقیقت اس کو با اخلاق بنانے کے لئے ہمیں داخلی محرکوں کو قوی کرنا چاہیئے۔ اور یہ بہر صورت اس دباؤ کا نتیجہ ہونا چاہئے، جو اس پر رفتہ رفتہ ان اصولوں پر کاربند ہو جانے سے پڑتا ہے، جو معاشری عامل کے ذریعہ سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ اس کو اس دعوے کے اندر تسلیم کیا جاتا ہے کہ مذہب ہمیشہ اخلاق سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ یہ دعوے محض اس امر کا نہیں ہے کہ کردار کے بعض اصول مستحسن و پسندیدہ ہوتے ہیں، بلکہ یہ کائنات کے کسی ایسے نظریہ کا مرقع ہوتا ہے جو تمثل کو متاثر اور جذبہ کو قابو میں کر سکتا ہے۔

۲۴۔ فی الحقیقت یہاں ایک ایسا وسیع مسئلہ یا سلسلہ مسائل پیدا ہوتا ہے جس پر صرف مختصر ترین نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ اخلاق و مذہب کے تعلق سے ان مباحثوں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، جن سے کتب خانے بھرے پڑے ہیں، اور نیز اس غور و فکر کی طرف جس میں لوگوں نے عمریں گنوادی ہیں۔ مذہب کے اندر ایک نظریہ کائنات مضمر ہوتا ہے۔ انسانی زندگی اور اس عالم کے متعلق جس میں ہم رہتے ہیں یہ بعض اصلی واقعات پر مبنی ہوتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ اس کا ہر اخلاقی نظریہ ان اشخاص کے مذہبی نظریات پر مبنی ہوتا ہے یا کم از کم ان سے قریبی تعلق رکھتا ہے جو اس کے قائل ہوتے ہیں۔ بہترین سے جو کچھ بھی مراد ہو، ہم انسان کے لئے

بہ حیثیت انسان کے بہترین صرف اسی کو کہہ سکتے ہیں جو اس کو عام نظام کا جز و خیال کرنے سے بہترین معلوم ہو۔ مثلاً یہ نظریہ کہ کائنات کسی غیر معلوم و غیر مرئی قوت کے زیر نگین ہے، اخلاق کی جانب کسی قسم حوالہ دیئے بغیر قائم کیا جا سکتا ہے۔ معبودوں کو اخلاقی ملحوظات سے بے پروا فرض کیا جا سکتا ہے، اور جب اخلاقی فلسفہ کا نشوونما ہو تو وہ اس کے متعلق بہت مختلف طرز اختیار کر سکتے ہیں۔ بر خلاف اس کے بعض فلسفوں میں قوت اعلیٰ کو اخلاقی فرض کیا جاتا ہے، بلکہ شاید یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس کا احساس ہی ہم کو ضمیر کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ بہرصورت جہاں کہیں فلسفی مذہب ہے، وہاں اخلاقیاتی تعلیم کا مذہبی تعلیم سے بہت قریبی تعلق ہوگا، اور ایک حد تک مذہبی زبان میں بیان ہوگی اور اسی لئے ہر بڑے مذہبی حادثہ کا اخلاقی ردعمل ہوگا۔ بعض اوقات یہ اخلاقی بغاوت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ معبود اخلاقی اغراض کے مخالف ہوتے ہیں اور ان کو یہ سزا ملتی ہے کہ خود ان ہی کو معزول ہونا پڑتا ہے۔ دوسری صورتوں میں وہ اخلاق کے حامی ہو سکتے ہیں، اور کسی اور وجہ سے انسان کے وجود کے متعلق تذبذب سے اس احترام میں کمی ہو جاتی ہے جو اخلاقی اصول کا کیا جاتا ہے۔ فکر و احساس کے ان پیچیدہ اعمال کی جانچ جو اس طرح سے پیدا ہو، ہمیشہ بہت ہی دشوار کام ہوتا ہے۔ میں اس قسم کے مسائل کی طرف صرف ایک نتیجہ نکالنے کے لئے اشارہ کرتا ہوں۔ ایک مذہب جس حد تک اخلاقی ہوتا ہے، کیونکہ اس میں شک نہیں کہ بہت سے مذہب اخلاق سے بہت ہی مشکوک تعلق رکھتے ہیں، اس کو اخلاقیت کے داخلی محرکات کو ہیجان میں لا کر عمل کرنا چاہیئے۔ علاوہ اس کے یہ صرف اس حقیقی اعتقاد کے ذریعہ سے عمل کر سکتا ہے جو اس پر ہوتا ہے، اور اس طرح سے جب ہم یہ اندازہ کرنا چاہتے ہیں کہ ایک مذہب کا اخلاق پر کیا اثر پڑتا ہے تو ہمیں فوراً ایک اور سوال سے سابقہ پڑ جاتا ہے۔

۲۵۔ ہم کو یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ کس معنی میں اعتقاد کردار کی اصلی شرط ہوتا ہے۔ جب تک ہم یہ نہ کہہ سکیں کہ اعتقاد کس شئے کے تابع ہے،

اس وقت تک ظاہر ہے کہ ہم بہت مشکلات میں پڑ سکتے ہیں۔ اگر ایک شخص کو سزا کا خوف ہو تو وہ کردار سے باز رہے گا خواہ اس سزا کا ڈر کسی حقیقی ذات کی طرف سے ہو یا خیالی ذات کی طرف سے۔ دوزخ کا خوف جبتک لوگوں کا دوزخ پر اعتقاد ہے، اسی طرح سے ایک حقیقی رکاوٹ ہو سکتا ہے جس طرح سے پھانسی کا ڈر۔ مگر ان دو صورتوں میں ایک صریحی فرق بھی ہے۔ ایک حقیقی دشمن کا خوف واقعی تجربہ کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ یہ فرض کر کے کہ دشمن کا وجود ہے اور وہ نظر آتا ہے ہم یقین کی کافی درجہ صراحت کر سکتے ہیں۔ لیکن جب ہمارا خیالی دشمن سے تعلق ہوتا ہے تو ہمیشہ ایک دوسری قسم کی توجیہہ بھی ممکن ہوتی ہے۔ خیال کی بھی کوئی وجہ ہونی چاہیئے۔ اور یہ وجہ ایسی شے ہو سکتی ہے جو رفع نہیں ہوتی ہے اور جو ممکن ہے اس وقت بھی جب کہ خیالی دشمن کے وجود کی تردید کی جا رہی ہے عامل ہو۔ اگر کردار سے محترز رہنے کا باعث محض دشمن کا خوف ہو تو کردار اس وقت غیر خوشگوار نہ رہے گا جب دشمن کا خوف زائل ہو جائے گا۔ مگر صورت حال اس سے بہت مختلف ہو سکتی ہے شاید اس کردار سے غیر خوشگوار نتائج مرتب ہوتے ہوئے دریافت ہوتے ہوں اور غلطی سے ان کی توجیہہ میں یہ کہہ دیا گیا ہو کہ ان کی غیر خوشگواری ایک خیالی دشمن کی دشمنی پر مبنی تھی۔ اور اگرچہ اس ذات کے متعلق یہ ثابت ہو کہ اس کا وجود نہیں ہے مگر نتائج وہی ہوں گے، اور جب ان کا پتہ چلے تو ان کی بدولت اس کردار سے محترز ہی رہنا پڑے گا۔

۲۶ - اس میں شک نہیں کہ یہ بات تمام نہاد مذہبی موجبات پر صادق آتی ہے۔ کیا خوف دوزخ معاصی سے محترز رہنے کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فرد کے لئے یہ فوری باعث ہو سکتا ہے۔ اگر ایک شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ شرابی کی بخشش نہ ہوگی تو یہ اس کے شراب سے محترز رہنے کے لئے کافی سبب ہے اور اگر ہم اس پر یہ ثابت کر دو کہ دوزخ فرضی ڈھکوسلا ہے تو وہ شرابی بن سکتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کل منظر کی یہ بہت ہی ناکافی توجیہہ ہے۔ اگر دوزخ کے متعلق یہ عقیدہ حکمی تحقیق کا نتیجہ ہو، اگر شرابخواری کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ عذاب اخروی کا باعث ہوتی ہے، اسی طرح سے ثابت ہو،

جس طرح سے کہ اس کا یہ نتیجہ، کہ یہ اختلال حواس کا باعث ہوتی ہے تو توجیہہ کافی ہوگی۔ ہم کو محض یہ کہنا چاہیئے کہ عذاب کی ایک معلوم جگہ کا وجود ان اسباب میں سے ایک ہے جو شراب خواری کو محدود کرتے ہیں۔ لیکن اگر دوزخ خیالی جگہ ہو تو ہمیں اور آگے بڑھنا پڑے گا۔ لوگوں کو شراب خواری کی وجہ سے عذاب الہٰی کا خوف ہوتا ہے اس لئے وہ شراب نہیں پیتے۔ مگر وہ شراب خواری کے نتیجہ کے طور پر عذاب الہٰی کی کیوں توقع کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اسکو کسی اور وجہ سے قابل نفرت خیال کرتے ہونگے۔ وہ یہ خیال کہ شرابی مورد عذاب ہونگے۔ اس لئے کہتے ہیں کہ شراب خواری قابل نفرت ہے۔ یا کم از کم شرابیوں کے غیر ناجی ہونے کا عقیدہ شراب خواری کے دوسرے برے نتائج کے ادراک سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا نفرت کی مفروضہ بنیاد اصلی خود نفرت کا نتیجہ ہے۔ ہمیں معاشری اور انفرادی مذہب میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ کوئی خاص شخص محض اس عقیدے سے متاثر ہوسکتا ہے جو اس نے اپنے ہمسایہ سے قبول کرلیا ہے اب خواہ یہ صحیح ہو یا غلط لیکن معاشرۃ میں یہ عقیدہ شر کے ادراک سے پیدا ہوا ہے اور اس ادراک کا نتیجہ ہے اس کی علت نہیں ہے۔

۲۷۔ اس طرح سے میرے نظریئے کے مطابق صورت حال کا واقعی بیان یہ ہوگا، کہ بدی پر جو اخلاقی اعتراض ہوتا ہے، اس کے محدود و متعین کرنے والی علت کا کل صورتوں میں معاشری برائیوں کے ادراک سے اندازہ ہونا چاہیئے، جن کا کہ یہ باعث ہوئی ہے۔ جب تک معاشرۃ فوق الفطرۃ عقیدہ رکھتی ہے اس ادراک کو فوق الفطری موجب کے ذریعہ سے خود کو ظاہر کرنا پڑتا ہے اور ایسے شخص کے لئے جو ایسی معاشرۃ کا فرد ہو، جو درحقیقت عام طور پر مظاہر کو فوق الطبیعی ذات کے عمل کی دلیل سمجھتا ہو یہ کہنا کہ کردار سے کچھ نقصان واقع نہیں ہوتا اور اس کی فوق الطبیعی طور پر سزا نہیں ملتی مساوی ہے۔ لیکن جوں جوں اس قسم کی مداخلت کا عقیدہ محو ہوتا جاتا ہے، ان مضر نتائج کا ادراک جو خود کو دوزخ کی صورت میں ظاہر کرتے تھے، بغیر اسکے کہ ان کی تاثیر میں کوئی فرق واقع ہو، خود کو دوسرے الفاظ میں ظاہر

کر سکتے ہیں۔ قدیم زبانیں جو محرک ظاہر کیا جاتا تھا وہ صرف برائے نام غیر محدود قیمت رکھتا تھا۔ مگر اس کے اثر کو خدا کی ذات سے کوئی نسبت نہ تھی کیونکہ اول تو یہ ایک حقیقی یقین کے مطابق نہ تھا، دوسرے خیالی عذاب کے متعلق ہمیشہ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ خیالی تدابیر سے رفع ہو سکتا ہے اس استدلال کے بموجب فرق محرک کی قوت میں نہیں ہوتا بلکہ زبان میں فرق ہوتا ہے جس کے مروجہ طریق اعتقاد کے مطابق کرنے کے لئے استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر جب اس شئے کے متعلق جو اس کے نشو و نما کی واقعی علت ہوتی ہے یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ یہ اس کا کافی سبب بھی ہے، اور جب لوگ ان مختلف محرکات میں جو معاشری غرض کی پابندی کے طالب ہوتے ہیں، کافی وجہ عمل بھی پاتے ہیں، تو اخلاقی عطوفت ظاہر و ثابت بن جاتی ہے۔

۳۸۔ فی الحال میں اس کو زیادہ نہیں پھیلا سکتا ہیں اس بحث کو ایک بات پر ختم کرتا ہوں جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے اور جس کو واضح طور پر بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ حکمت (سائنس) اخلاق کے لئے نئی بنیاد فراہم نہیں کر سکتی۔ اور اس پر اس طرح سے زور دیا جاتا ہے کہ جس سے اس کی اعتراض کی سی شان معلوم ہوتی ہے۔ میرے نزدیک حکمت (سائنس) جو کچھ ثابت کرتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ اخلاق کی بنیاد وہی ہے جو قدیم سے چلی آرہی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاق کے نشو و نما کا صرف ایک اصول سے تعین ہوا ہے اگرچہ اس کو مختلف الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ علاوہ برایں یہ اصول کسی ایسی غایت کی طرف اشارہ نہیں کرتا جو اور سب غایتوں سے ممیز ہو۔ وہ بڑی قوتیں جن کے انسانی کردار تابع ہے، وہی ہیں جو ہمیشہ سے تھیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ بھوک پیاس اور سردی کا خوف، جذبات کے آسودہ کرنے کی خواہش، بیوی بچے یا دوست کی محبت، ہمسایوں کی تکالیف سے ہمدردی، اگر ہم کو کوئی ضرر پہونچایا جائے تو اس پر جوش انتقام، یہ اور اس قسم کی دوسرے بڑے اثرات ہیں جن سے بنی نوع انسان متاثر ہوتے ہیں جب اخلاقی ان کے

علاوہ اور کسی شئے کو محرک اصلی قرار دیتا ہے تو عالم حقائق سے تجاوز کر جاتا ہے۔ اگر کوئی عالم دین مجھے اپنی ماں سے محبت کرنے کو اس لئے کہتا ہے کہ خدا کا یہ حکم ہے، کہ اس سے محبت کی جائے ؛ تو وہ فکر کی صحیح ترتیب کو الٹ دیتا ہے ۔ میری ان لوگوں کی محبت جو میری ہمدردیوں سے قریب ترین ہیں کسی محبت کی جو میں کسی اور شخص کے لئے رکھ سکتا ہوں اصلی بنیاد ہونی چاہیے ۔ مجھے اپنی قوم کی عافیت کی جو خواہش ہے وہ میری قریبی دوستوں کی عافیت کی خواہش سے پیدا ہوتی ہے، اور خود یہ خواہش اپنے وجود کے لئے کسی اخلاقیاتی نظریہ کی رہین منت نہیں ہے۔ لیکن اخلاق کو منطقی صحت کا واسطہ دیکر ترتیب دینا صرف اس وقت ممکن ہو سکتا ہے، جب میں لوگوں کے خون میں یہ فرض کرکے ہیجان پیدا کر سکتا ہوں کہ دو اور دو مل کر چار ہوتے ہیں۔ پس میرے نظریئے کے مطابق اخلاقیاتی نئے محرک تجویز نہیں کرتا۔ وہ فطرت انسانی کو جیسی کچھ یہ ہے قبول کر لیتا ہے، اور وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ، جو فوائد حاصل ہو چکے ہیں، ان کو کس طرح سے باقی رکھا جائے، اور کیونکر بہتر بنایا جائے۔ اس کا اثر بہت کم ہوتا ہے، مگر جیسا یہ ہوتا ہے اس کے اعتبار سے اس کا مدار اس واقعہ پر ہوتا ہے مہر ایک قسم کی ہمنوائی عالم وجود میں آچکی ہے ۔ اور اس سے لوگوں کی ساخت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ موجودہ مخالفتوں کے نسبتہً کامل حل کی خواہش کرتے ہیں۔ مقاصد و طرق کو زیادہ متعین کرنے کے لئے ایک عمدہ اخلاقی نظام بہتر ہوتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ ایسے زمانہ میں جب کہ قدیم نظام نہایت سرعت کے ساتھ فنا ہو رہے ہیں ایسا اخلاقی نظام حاصل کرنا نہایت ضروری ہے۔ مگر دنیا کی یہ خوش قسمتی ہے کہ اخلاقی ترقی کو اس وقت تک انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے جب تک کہ اخلاقیات کا ایسا نظام عالم وجود میں آئے جس پر کسی پہلو سے کوئی اعتراض نہ ہو سکتا ہو۔

تمت بالخیر

صحت نامہ

علم الاخلاق (سیلی سٹیفن)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۸	۱۰	قوت سے	قوت کے	۱۶۲	۱۹	حوبات	جوبات
۲۴	۱۵	کورحکمی بیشی بینی	کو حکمی بیشی بینی	״	۲۴	ان نہ روکیں	ان کو نہ روکیں
۲۸	۲۲	عائض ہے یا رسم ہے	عائض یا رسم ہے	۱۶۸	۲۰	نعطۂ نظر	نقطۂ نظر
۳۰	۱۷	دریاقت	دریافت	۱۶۹	۲	تیلی آنکھیں	نیلی آنکھیں
۴۰	۹	تتائج ہی کا	نتائج ہی کا	۱۷۰	۹	تدکرہ	تذکرہ
۴۲	۸	حبلتیں	جبلتیں	۱۷۴	۱۴	حرز و روش	طرز و روش
۵۲	۱۵	نفسیاتی	نفسانی	۲۰۱	۲۲	روزآنہ	روزانہ
۵۸	۱۸	نیئت	نیت	۲۷۷	۲۲	اپسے	اپنے
۶۲	۱۷	زیر اثر	زیرِ اثر	۲۷۹	۱	انتوں	اتنوں
۶۹	۵	سبقبل	مستقبل	۲۸۴	۱۹	انسان لو	انسان کو
۷۰	۴	لو اس نام سے	کو اس نام سے	۲۸۶	۸	میرا نظریہ	میرا نظریہ
۷۰	۲۴	یا یہ لہ	یا یہ کہ	۲۸۹	۴	ترجلی کرتا	ترجمانی کرنا
۱۶۱	۴	قانون ورواج	قانون و رواج	۳۰۴	۲۲	ممکن کہ	ممکن ہے کہ
״	۱۵	قانوں	قانون	۳۲۲	۴	خولی	خوبی
				۳۲۲	۱۸	ایس تدمت	ایسی خدمت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۲۶	۸	باخلاق	با اخلاق
″	۱۴	مرادہوتی ہے	مرادیہ ہوتی ہے
″	۲۲	باخلاق	با اخلاق
۳۲۹	۲۵	یا یہ صرف ان لوگوں کے لئے اخلاقی اصول	×
۳۳۰	۱	ہوتا ہی نہیں	×
۳۳۱	۵ و ۶	اب اب	اب
″	۶	دستوری	دستوری
″	۲۴	مال زر	مال وزر
۳۳۲	۲۴	بانکی	بانکی
۳۳۸	۴	بہ کسی مفروضہ کی بناپر	یہ کسی مفروضہ کی بناپر
″	۱۰	سیرت	سیرت
″	۱۷	طرف سلبی الفاظ	صرف سلبی الفاظ
۳۴۱	۱۸	مضر	مفر
۳۴۲	۱۳	دہن	ذہن
″	۱۸	اس کل عمل جزو ترکیبی	اس کل عمل کا جزو ترکیبی
۳۴۵	۳	یہ کوئی کہ علحدہ	کہ یہ کوئی علحدہ
۳۴۶	۱۱	کرلیاہوں	کرلیتاہوں
۳۴۷	۶	جنھوں	جنھوں
″	۲۴	انسانت	انسانیت
۳۴۹	۲۲	قتل مرتکب	قتل کا مرتکب
۳۵۰	۸	ڈھال	ڈھال

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۵۰	۲۱	منتجہ	نتیجہ
۳۵۱	۲۴	روکل اٹھانے	روڑا اٹکانے
۳۵۶	۱۲	جدبات	جذبات
۳۵۷	۱۱	معاملہ میں	معاملہ میں شک
۳۶۱	۵	گہنہ	گنہ
۳۶۷	۶	یہ کہتا	یہ کہنا
۳۶۸	۲	پیدانہیں ہوسکتے	پیدانہیں ہوسکتی
″	۲۰	مں نے	میں نے
۳۷۲	۷	اگر بدلہی نہیں	اگر بدیہی نہیں
۳۷۷	۱۷	ضانطوں	ضابطوں
۳۸۰	۱	تشریخ	تشریح
۳۸۹	۲۴	دولوں	دونوں
۴۲۱	۳	خانہ انی	خاندانی
۴۳۲	۲۳	ارتباہیت	ارتیابیت
۴۴۴	۱۶	ان مں	ان میں
″	۱۹	حالتوں	حالتوں میں
۴۵۷	۱۸	ایسی حالت	ایسی حالت میں
۴۸۰	۱	اوراندیشی	دوراندیشی
″	۵	تباد تیاچاہتاہوں	تباد دینا چاہتاہوں
″	۹	کسقدر شوار	کس قدر دشوار
″	۱۸	جس میں	جیسے میں
۴۸۱	۲	تجویز نسبت	تجویز کی نسبت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح				
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۵۰۹	۴	انکھوں	آنکھوں	۵۲۹	۲۳	مابعد الطبیعیانی	مابعد الطبیعیاتی
"	ـ	(ایگبوس	(ریگبیوس)	۵۴۶	۱۰	بازکہ سکتا تھا	بازرکھ سکتا تھا
۵۳۳	۴	فردوراس	فردودورس	۵۵۰	۴	کسی قسم حوالہ	کسی قسم کا حوالہ
۵۳۶	۱۲	جہاں کے	جہاں کہ	۵۵۴	۴	ہمدرو دیوں	ہمدردیوں